مجموعه

دارای ۶ رساله

۱ رساله محمد خوانساری

۲ " حق المبین فی تصویب رای المجتهدین و تخطئة الاخباریین -
مولف شیخ جعفر نجفی

۳-۱ جامع الاصول - مولف محمد بن ابی ذر اتراقی - معروف بمهدی بصره

۴-۱ سوال و جواب حاج محمد ابراهیم اصفهانی

۵ صیغ عقد محمد جعفر استرآبادی

۶ خطبه

بازدید شد
۱۳۸۴

۸۳۳۹-ف

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مجموعه ۶ رساله ۱ رساله مقدمه واجب آقا حسین خوانساری
مؤلف ۲ حق المبین شیخ جعفر نجفی ۳ جامع الاصول نراقی
موضوع ۴ سئوال و جواب حاج محمد ابراهیم اصفهانی ۵ صیغ عقد نکاح
محمد جعفر استرابادی ۶ خطابه

۱۰۴۱۸

شماره ثبت کتاب
۷۸۶۵۵
۱۱۲۹۴

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۰۴۱۸

خطی «فهرست شده»
۱۰۴۱۸

خطی - فهرست
۱۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل امتثال اوامره سببا لاكتساب الثواب وميزه الانتهاء عن نواهيه شرطا للخلاص من العقاب والصلوة والسلام على خاتم الرسل وهادي السبل محمد صلى الله عليه وآله مظهر خوارق العادات ومروج قوانين الشريعات والعقليات واخيه ووصيه على مقدم جيش الاوصياء وآله واولاده المعصومين الاصفياء ما تعاقبت النتايج على المقدمات وتعاونت الواجبات عن الحرمات اما بعد فيقول المفتقر الى عفو ربه الباري حسين بن محمد جمال الدين محمد الخوانساري عاملها الله بلطفه الجلي والخفي بمنه وسوء حسابا بيراهنه مقدمة متعلقة بمسئلة مقدمة الواجب بينت فيها اكثر المباحث التي تتعلق بهذه المسئلة وتنتب اليها واوردت حل دلايل الاقاويل الواقعة فيها وما يرد عليها واظهرت ما هو الحق الحقيق بالتحقيق الحري بالتصديق حسبما اوفى اليه نظري القاصر وفكري الفاتر سالكا طريق الانصاف ناكبا عن سبيل الاعتساف سايلا من الناظرين فيها ان لا يبادروها بالانكار ولا يلاحظوها بلحظ الاستخفاف بل عليهم ان يتقبلوها على قلوب فارغة للتامل والتفكر ويستعملوا فيها صنوف التعمق والتدبر ثم لهم الرد والقبول وهو عنا يتركل مسؤل ومنها يتوكل مامول وها انا اشرع في المقصود مستعينا عن واهب الطول والجود اعلم ان الواجب على قسمين مطلق ومشروط وعرفوا المطلق بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك وقيد الحيثية للاشارة الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبران بالنسبة الى شئ مقيدا بالنسبة الى امر كصلوة الجمعة فانها بالنسبة الى يخيل ان يكون الواجب الواحد مطلقا بالنسبة الى شئ ومقيدا بالنسبة الى امر كصلوة الجمعة فانها بالنسبة الى العدد مثلا مقيدة وبالنسبة الى الحي مطلقة ولا يخفى ما في التعريفين المذكورين اذ لم يعتبر فيهما قيد به الوجوب نفيا واثباتا في الاطلاق والتقييد كون ما يتوقف عليه

وانما قلنا فالاولى وانما لم نقف في الجواب بجواز التركيب

مرادهم بتعريف الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المقدمة و

وجود الواجب بل انما هو اعم من ذلك وهو منع صغرى لحذف على ما مر وسيتضح ما في التعريف الاول لكما على بعد ومنعا على الثاني ومكا على الوجهين فالاولى حذف ذلك القيد والتتميم فيما قيد به والخلاف احد كما هو الظاهر في ان ايجابا بالقسم الثاني ليس ايجابا بالمقدمة اذ ما يتوقف عليه وجوبه سلفا توقف عليه وجوده ايضا لا فالتكليف بالمجمل ليس تكليفا بالمجمل كالاستطاعة والتكليف بالزكوة ليس تكليفا بالنصاب والتكليف بالمعدوم ان كان السلم منصوبا ليس تكليفا بتحصيل الحاصل والا فالقسم الاول فقد وقع الخلاف بين العلماء في ان ايجابه هل هو ايجاب لمقدماته اذ ما يتوقف وجوده عليه سلفا او شرعا او عادة بشرط كونها مقدمة اولا والحاصل ان الواجب اذا كان مطلقا بالنسبة الى مقدمة بالمعنى المذكور انتفى ايجابه بتقييد وجوبه بها فلا يجب مقدمة ايضا بوجوب وجوبه اولا واشتراط المقدمة بها يحتاج اليه اذا من المطلق بما لم يقيد في اللفظ فالاولى الحقيقة الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة من قبيل القسم الثاني والعلماء اطلقوا الخلاف في وجوب ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا ولم يفصلوا على ما ذكرنا وكان هذا الاطلاق منهم بناء على ان الواجب عند الاطلاق انما يضاف الى المختار والحق الاطلاق وعلى ان لا وجوب عند عدم الشرط لا بتغيير ولا تعليقا على ما هو الحق بعض اوكلهم نظروا الى المراد وعدم ذهاب الوهم الى نقيض الخلاف في الواجب المشروط اصلا ثم ان الالف في تحرير محل النزاع ان الخلاف في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته بالمعنى الذي سنذكره انشاء الله تعالى او لا مع بقاء المطلق على اطلاقه كما حررنا وبهذا من كلامهم ان الخلاف في الوجوب الذي لم يقيد في اللفظ بشئ في وجوبه هل هو مقيد بما يتوقف عليه وجوده او لا كما صرح به الخونساري في بعض حواشيه وبلوح البه كلام المنهاج على ما ذكره بعض الاعلام ويظهر من كلام سيد المدقق ايضا والظاهر تحقق الخلاف على الوجهين المذكورين ولا يخفى ان الذاهبين الى الاحتمال الاول في الخلاف الثاني يمكن ذهابهم الى كل من الاحتمالين في الخلاف الاول لكن بعض ادلتهم التي ذكروها على ما هو على ما ذهبوا اليه في الخلاف الاول كما سيظهر انشاء الله تعالى ولا يذهب عليك ان النزاع على الوجه

١ الثاني مستدل بما ذكر لغرى لا يخفى بخلاف الوجه الاول

٢ ثم لا يخفى انه يمكن تحقق الخلاف بوجه اخر ايضا بان يكون الخلاف في ترتب ما يتحقق اطلاق الوجوب

يفالد مقدمة اولا بل كل مالم مقدمة فان وجوبه مقيد بها وفي الاحتمال الاخير يتطرق احتمال خلاف اخر
اذ القائل بر يمكن ان يقول بان اللفظ المطلق الدال على الايجاب المتعلق بذي المقدمة كما يدل على الايجاب المشروط
بالقيد الفلاني يدل على ايجاب مقدمته ايضا وان لا يقول بدل يتقدمان وجوب المقدمة لا يدل له
من دليل اخر فقد حصل للخلاف اربعة اوجه اثنان لغويان والاخران عقليتان ولا يخفى ان القول
بعدم تحقق الاطلاق وعدم دلالة اللفظ في التكاليف المطلقة ظاهرا على وجوب المقدمة شاذ
مع القول بالاحتمال الاول في الخلاف الثاني كما هو مختارنا والمرتقى على ما سيجئ فان لا وجوب تخييرا
في هذه التكاليف المطلقة والاعقاب ما لم يتحقق المقدمة ولا يجب الحتى الى تحصيلها وبيانه ان
انه عند وجود ما يدل على الاول وما يدل على عدم تقييد الوجوب بها على الثاني يحصل وجوبان تخييري
وتعليقي على الاول وتخيير بان على الثاني ظاهرا نظرا الى بعض ادلتهم وتخييري على الاحتمال الاخير
وبيان كلا القولين في الخلاف الاول في الامور المذكورة ولا يخفى ان القول بعدم تحقق
الاطلاق ودلالة اللفظ على وجوب المقدمة يباين مذهب السيد عند عدم وجود امر اخر يدل
على عدم تقييد الوجوب بها في الامور المذكورة كليا وعند وجوده يشاركه بوجه ويباينه بوجه
اخر كما يتضح ما سبق ويشارك القولين الاولين في الخلاف الاول في تحقق التكليف تخييري
واستحقاق العقاب من دون التوقف على وجود المقدمة ويزيد باشتراك الكل مع الاول منهما في تحقق
وجوبين ويباينه في انهما على الاول بالتخيير وعليه تخييري وتعليقي ويفارق الثاني في انه على الثاني
يتحقق وجوب واحد وعليه وجوبان واذ قد تمهد هذا ينبغي ان نفصل القول على الوجه الاخصر
المذكور فنقول وبالله التوفيق اما الوجه الاول فقد وقع الخلاف فيه على اقوال احدها وجوب
ما لا يتم الواجب المطلق سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر وقد
نسب الى الاردبيلي ادعاء الاجماع عليه وهو خلاف الواقع بل ادعي في الاحكام اتفاق اصحابه والعنزلة
عليه ونسب الخلاف في بعض الامور ونسب المعالمة في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد المرتقى
والمراد بالسبب ما يتوقف وجود الواجب عليه ويتلزمه كما لو صعود للكون على السطح والشرط ما

يتوقف

يتوقف عليه وجود الواجب لكن لا يتلزمه اما توقفا عقليا بان لا يمكن تحققه بدونه في الواقع
عقلا كنصب السلم للكون المذكور وهو الشرط العقلي او عاديا بان لا يمكن تحققه بدونه عادة كما يقال
جئ من الرأس لغسل الوجه وهو الشرط العادي او شرعيا بان يمكن تحققه بدونه عقلا وعادة لكن
جعله الشارع شرطا للحزم فيكون وجوده المعتبر في نظر الشارع موقوفا عليه كالطهارة للصلوة و
هو الشرط الشرعي فانهما عدم الوجوب معلم ولم يظهر لنا قائل على التعيين لكن كلام المنهاج يدل
على وجود القول به ويحتمل عبارة المختصر ايضا ولكن ادعى بعضهم الاجماع على وجوب المسبب كما انه
ليس ببعيد وثانيها وجوبه ان كان سببا دون ما اذا كان شرطا معلم ذهب اليه الواقفية وبعض
المتأخرين وينزع على السيد ايضا والظاهر عدم ثبوته لانه لم يتعرض في مقام نفي المشهور لهذا الخلاف
بل انما تعرض للخلاف في الوجه الثاني وفرق بين الشرط والسبب واختار الاحتمال الاول المذكور
في نقل هذا الخلاف في الشرط دون السبب وقد غفلوا عن تحقيق كلامه كما انه في الوجه الثاني
من الخلاف دون الاول وتوهموا انه في الوجه الاول فلذا نبهوا لبعد هذه المسئلة كما نبهوا
في هذا الخلاف الذي كلامنا فيه الى القول الاول كما يظهر عن بعض ادلته ما اختاره في الخلاف
الثاني الا ان لا يرتضى هذا الدليل على ما اختاره وسيجئ تفصيل ذلك انشاء الله وثالثها وجوبه
اذا كان شرطا شرعيا دون غيره والسيد ذهب اليه والحاجب ونسب الى امام الحرمين ايضا فالسيد
الفاضل الجواني في رسالته المعمولة في هذا الباب بعد نقل هذا القول وما لاح منه بعد تسليم الاجماع
على وجوب الاسباب وجه خامس هو القول بوجوب السبب والشرط الشرعي انتهى ولا يخفى ما في هذه
العبارة من الخفاء والاوضح ان يقال انه ان سلم الاجماع على وجوب الاسباب فيكون هذا القول
قولا بوجوب الشرط الشرعي والسبب ويخرج بها فتكون الاقوال ثلثة وان لم تسلم الاجماع فيحتمل
وجوب الشرط خاصة دون غيره مع وجوب الشرط والسبب معا ودون غيرهما ويمكن ان تضاف
الاقوال الى ستة واذ قد تمهد هذا فلا بد ان نبين اولا معنى الوجوب الذي اختلف في تعلقه
بمقدمة الواجب من ايجابها ثم نشرح في ادلة الاطراف وما يتعلق بها فنقول من البين ان الخلاف

فى وجوب المقدمة بمعنى لابدية فعلها فى تحصيل ذى المقدمة بل هو بعينه بمعنى كونها مقدمة تركها لايحقق ولاخلاف ايضا بين المخالفين بالنظر الى هذا الخلاف فى عدم تقييد الوجوب بها فى الواجب المشروط انما النزاع فى تعلق الخطاب الشرعى بها حتى يكون الخطاب بالكون على السطح مثلا خطابا بامرين احدهما الكون على السطح والاخر بسببه او شرطه الاول فى ترتب استحقاق الذم على تركهما حين تركهما دون ترك شرطها اوترتب استحقاق ذمتين حين تركهما معا او تعلق الارادة الحتمية او الطلب بايجادها واشمال تركها على صفة فنشرع الان فى بيان ادلة الاقوال وتحقيق الحال فيها اما القول الاول فقد احتج عليه بوجوه منها ماذكره بعض الفضلاء المعاصرين فى رسالته المعمولة فى هذه المسئلة بقوله لان مقدمة الواجب لولم يكن واجبة بايجاب يلزم ان لايكون تارك الواجب المطلق عاصيا مستحقا للعقاب ايضا اصلا لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نقول اذا كلف الشارع بالحج مثلا ولم يصح ايجاب المقدمات فنقول تارك الحج بترك قطع المسافة الحاصلة فى بلده اما ان يكون مستحقا للعقاب فى زمان ترك المشى الى مكة عند التضيق اوفى زمان ترك الحج فى موسمه المعلوم لاسبيل الى الاول لانه لم يعص فيه فى ذلك الزمان الا ترك الحركة والمفروض انه غير واجب عليه فلا يكون مرتكبا للقبيح فلا يكون مستحقا للعقاب والى الثانى لان الاتيان بافعال الحج فى ذى الحجة مشروط بالاستطاعة فيه فلا يكون مستحقا للعقاب بترك ما يشترط صدوره عند ذلا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور وافعال الحج فى ذى الحجة للحاج فى البلد النائى عن مكة غير مقدورة الان لان الانسان اذا امر بعمل مقيد بزمان معين فى بلد بعيد والعبد ترك المشى الى ذلك البلد فان ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معتذرا بانه لم يبعد عنه الى الان فعل قبيح يستحق به التعذيب لكن القبيح انما يفعل فى هذه الساعة هذا الفعل فى ذلك البلد لنسبته الى العقلاء الى مخافة الراى وكراهة العقل بل الايقبح الضرب الا على الاستحقاق السابق قطعا ثم نقول اذا فرضنا ان العبد بعد ترك المقدمات كان نائما فى زمان الفعل فاما ان يكون مستحقا للعقاب ام لا والوجه الثانى لانه ترك المأمور

بدمع كونه مقدورا فثبت الاول فاما ان يحدث استحقاقه للعقاب فى حالة النوم ام حدث قبل ذلك والصحيح الاول لان استحقاق العقاب انما يكون لفعل القبيح وفعل النائم والناسى لايتصف بالحسن والقبح بالاتفاق والوجه للثانى لان السابق على النوم لم يكن الا ترك مقدمات الفعل مع ان المفروض عدم وجوبها لانا نختار انه يستحق العقاب فى زمان الحج مثلا فنقول ان الحج فى ذلك الزمان مشروط بالنسبة اليه فكيف يستحق العقاب بتركه قلنا ان اردتم ان الحج فى ذلك الزمان مشروط بعدم المقدمات مشروط بالنسبة اليه فكيف يستحق العقاب بتركه قلنا ان اردتم ان الحج فى ذلك الزمان مشروط بعدم المقدمات مشروط بالنسبة اليه نعم لكن لايجدى نفعا لانه لم يجب عليه الحج بهذا الشرط وان اردتم ان الحج فى زمان اتفق فيه عدم المقدمات مشروط بالنسبة اليه ثم اذا يمكن منع انتفاء عدم المقدمات اذ فرق بين المشروط بشرط الوصف والمشروط حال الوصف فان سكون الاصابع فى زمان الكتابة ممكن وبشرط الكتابة ممنوع لانا نقول غاية ما ذكرت ان الحج فى ذلك الزمان ممكن لذاته والامكان الذاتى لايكون مصححا للتكليف اذا تحقق امتناع الفعل لعلة سابقة على ذلك الزمان سواء كانت العلة من قبل الحق او من قبل غيره والقائلون بامتناع التكليف بالايقاع لايخصونه بالممتنع الذاتى على ما صرحوا به مع ان ادلتهم ذلك من القبح والسفه العقلا واشتراط عرض التكليف وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفسانى جار ههنا لانرى انه اذا قيل يوم الحج الساكن فى البلد النائى عن مكة طف بالبيت هذه الساعة ذلك ضعف الحلم ومن اللب وليس المانع من هذا القول الا قبحا بالمعنى المعنوى وبالجملة من انصف من نفسه وراجع العقلاء وجدانا لم يتوقف بالتفكيك استقباحا فطريا لاشك فى ذلك اصلا فاذا قبل ليفعل امرا قبيحا يلومه العقلاء الى يوم الحشر لكن فعل فى يوم الحشر يلومه العقلاء ويعجونه وهو انه لايحج فى هذا اليوم مع انه فى البلد النائى عن مكة لكنت كاذبا ومخبرا عن العقل المنقول والحلم المعقول من غير توقف فظهر ان الفرق بالسابق الذى ساق اليه الكلام اخيرا لم يجز به هذا الاعتراض بقى صعف الكلام احد ان احدهما ان هذا الدليل لو تم لدل على ان تارك الحج بترك المقدمات لايكون معاقبا بترك الحج بل بترك مقدماته فلم يكن الحج واجبا

مع ان المفروض خلاف ذلك وثانيهما ان بطلان الثاني لم يكف وقد ذهب السيد المرتضى الى
خلاف ذلك كما حكي عنه سابقا فاشار انه يحتاج الى دليل والجواب عن العقاب بما يقتضي
الى تلك الحجج من انه يقتضي اليه لا انه يستحق بعد لا استحقاق المذكور استحقاقا ثانيا في زمان الخ فلم
يثبت ذلك يحتاج بما مر الى دليل وبالجملة كونه واجبا مطلقا يقتضي ان يكون استحقاق العقاب ثابتا
من جهة تركه سواء كان ثابتا العلة في حصوله نفس الترك ام سببه من حيث انه يقتضي اليه تدبر
ومنا لثاني انا نعلم ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء اذا كان الماء على مسافة بعيدة فترك العبد
قطع المسافة والسقي كان عاصيا مستحقا للوم اشي كلامه وفيه نظر اما اولا فلانا نمنع بيانه انه لو تم
هذا الدليل لزم ان لا يصح العقاب على ترك واجل اصلا فقد ثبت في موضعه ان كلا من طرفي الممكن
لم يتحقق مالم يصل الى حد الوجوب في الواقع صح نقول اذا تعلق التكليف بفعل في زمان فاذا ترك
المكلف الفعل في ذلك الزمان بناء على تقدم يكون وجوده ممتنعا في ذلك الزمان فيلزم الاستدلال
من الفعل والغير الفعل وعدم امكان تعلق الارادة والميل الفعلي سواء فلا يصح العقاب على ما
قرن والفرق بين حصول الامتناع عن ذلك الزمان الذي تعلق التكليف بايجاد الفعل فيه
وبين حصوله في الزمان السابق عليه تحكم اذ الامكان هو شرط التكليف يعتبر في زمان كلف بايجاد
الفعل فيه لا في زمان اخر واشتراطه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا فرق على ان كلا
مالم يتحقق في زمان فلزم امتناعه حاصل في الازل بناء على الاصلين المعولين بين محققي العلماء
من امتناع الترجيح بلا مرجح وان الشيء مالم يجب لم يوجد ولزوم التسلسل والقدم مدفوع في محله
نعم ليس لنا على الامتناع في بعض الصور وتطلع عليه في بعض كالصورة المفروضة في الاستدلال و
حصول علمنا بالامتناع وعدم دخوله في هذا المقام سيما مع اطلاع الامر سبحانه وتعالى
وقس عليه الحال ان تعلق التكليف بترك فعله وفعل المكلف واما ثانيا فبالحل باختيار
ان استحقاق العقاب في زمان ترك الخ في موسمه المعلوم فلما الاتيان بالخ في ذلك الموسم
ممتنع بالغير اليس فكيف يستحق للعقاب بتركه قلنا امتناعه اما نشاء من اختياره سبب لعدم

ومثل هذا الامتناع كما بيناه في المقدورة ولا يوثر في سقوط في استحقاق العقاب والحاصل ان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك بان يبدأ الفعل فيصح الفعل ولا يبدأ فيصح الترك اذا الوجوب
الذي يتشاءم من الاختيار كما بيناه في الاختيار ولا فرق بين ان يكون الوجوب ناشيا من اختيار احد
طرفي المقدور من اختيار سببه قال المحقق الطوسي في التجريد في جواب شبهة النافين لاستناد افعال
التوليد اليه الى قدرته ما نصه واختيارنا من بعض الطرفين يقتضي وجودها وعدمها انا لا نسلم ان عند سببها الامر الذي حصل سبيل الحق لذي يجب وجودها فلا يصح تركها فلا يكون مقدورا لنا والوجوب
باختيار السبب ليس مسببا فيه المقدور بيد ولا نسلم ان لا يكون الفعل واقعا بالنسبة الى الكثير من افعاله غنانا
تعالى من ذلك لما قرر من ان الحوادث اليومية مستندة الى اسباب موجبة مترتبة منتهية الى قدرته
ولا يذهب عليك انه بما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في ذيل ما يتوجه من ان تلك الخ ليس ممتنعا في ذلك الزمان
بل بشرط عدم المقدمات ليس مواقفا للتحقيق وان كان مشهورا بين القوم الا ان الاصلين المذكورين
سابقا يدلان على امتناع في الزمان ايضا كما لا يخفى وان ما ذكر في وجوب لا يتوجه ان من مقدمات
ما ذكرت الامكان الذاتي ايضا منظور فيه لان ما ذكر القائل وهو المشهور بينهم على تقدير تحققه
انما يستلزم تحقق الامكان الوقوعي في ذلك الزمان لا الذاتي فضلا بل هو متحقق على تقدير الشرط
ايضا لا يدل على ما ذكرت من ان الامتناع حاصل في الزمان لا بالشرط وان ملزومه حاصل في الزمان
السابق ايضا يندفع ببيان ما قررت من جواز استحقاق العقاب على الترك المذكور لانا نقول ان
الفعل الغير الاختياري لا يتعلق به ما ولا ذما غاية الامر انهم ذكروا ان الوجوب بالاختياري
لا ينافي الاختيار وعلى ما ذكرت الوجوب السابق على الاختيار لا ينافي ولا مدخل من الوجوب بالاختيار
الوجوب الذي يكون الاختيار داخلا من جملة اسبابه بل الفعل الاختياري ايضا ما يكون كذلك
وبالجملة ما ان يبتني الامر على ما تبدأ في بادي النظر واشتهر بينهم من ان الوجوب حاصل في الازل
ودليل الوجوب وجوب باش ليا بل وجوبا مطلقا واختياريا وعلى التقديرين يحكم العقل بجواز اللوم
على فعل يقبح او ترك قبيح يمكن صدورها بسبب الاختيار ولا يقبح فيه وجوبها او امتناع نقيضها

مشروطا او مطلقا ولا يفرق اصلا بين ان يكون الاختيار اختيارا لفعل او بسببها حاصلا او
او سابقا عليهما او لا يكون احد ذلك كله وبعضا لزم ذلك عليه الحكم بالبطلان الشرائع والاديان
جميعا واسقاط الثواب والعقاب رأسا لعدم خلو الواقع بين اس واس منها بالضرورة الاولية
كما اشرنا اوكذا لوجوب الترجيح بلا مرجح لكن يقال بان بعد صدور الاختيار يجب الفعل كما قيل
لا فرق بين اختيار الشئ واختيار سببه ومقارنه معه وتقدمه عليه كما لا يخفى نعم لو لم نقل بان
الشئ ما لم يجب لم يوجد يكفي بالاولوية والرجحان فيما يخيل فرق بين اختيار الشئ واختيار
سببه فيمكن ان يقال عند اختيار الشئ لم يجب ذلك الشئ فيصح استحقاق العقاب عليه بخلاف ما اذا
اختير سبب الشئ وتحقق ذلك السبب فانه حينئذ يجب الشئ فلا يصح استحقاق العقاب عليه حينئذ اذ كان
تحقق السبب مقارنا بالزمان لحصول ذلك الشئ ولو اخيرنا هذا المذهب بان للفاعل عنان يرجح
احد مقدوريه على الاخر من دون سبب موجب لذلك وليس الاختيار والاختيار سواء سلمنا
بين الفاعل وفعله لما هو امر اعتباري ينتزع من الفعل في منتزع وجوده كما ذهب اليه بعض
فحينئذ الفرق ظاهر لكن هذا المذهب مما لا اساس له في نظر العقل وكاد ان يكون البديهيته بطلانه
على الله هذا بينا لا فرق في التحقيق وعند التامل وان كان يتراءى فرق بحسب الظاهر في النظر فتدبر حق
التدبر فان قلت مراد المستدل انه عند تلك المقدمات في الزمان السابق لا يتحقق القدرة
على الفعل وقت الفعل اذ لا يصدق على المكلف حينئذ انه اذا شاء فعل اذ حينئذ تقدير المشية ايضا لا يمكن
ايلوا الفعل بخلاف ما اذا لم يترك المقدمات سابقا اذ عند حضور وقت الفعل تتحقق القدرة بان
اختار الترك وصار فعله ممتنعا بالاختيار لا نه يصدق عليه انه اذا شاء فعل واذا لم يتحقق القدرة
لم يتحقق العقاب والذم على الترك وليس هذا الدليل على الاستاع حتى يرد ما ذكرت قلت لا نم انه
يشترط في صحة العقاب والذم تحقق القدرة حال الفعل بل انما يشترط فيه تحقق قدرة في جزء
من اجزاء الزمان ما بعد التكليف الى زمان الفعل وقد مر شك ان القدرة حاصلة قبل ذلك الوقت فان
اذ يصدق على المكلف حينئذ انه يمكن صدور الفعل عنه في وقته وانه اذا شاء فعل وسقوطها بعد

ليس بفاسد

ليس بصاب بدون عدم المقدور فعليه البيان مع انا لا نم ان عند تلك المقدمات في الزمان السابق لا يصدق
عليه المكلف وقت الفعل انه اذا شاء فعل فقوله قلت شانه اذ على تقدير المشية ايضا لا يمكنه الفعل فقول
فيما شاء اذ مراده من المشية في المقدمة انه ان شاء، فعل واذا لم يشأ، لم يفعل مع الارادة التي
يعم بها الاجماع الذي لم يخالف عنه الفعل وفيما نحن فيه لا يمكن تحقق هذا المعنى نعم انما يتحقق المشية بمعنى
الشوق واليل الناضين وتحققها ليس بمفيد في المقصود غاية الامر ان يقال ان المشية لا يمكن تحققها
في هذا الوقت وهذا ان هذا لا يكون سببا لعدم تحقق القدرة لان عدم امكان تحققها انما هو بشرط
ارادة واختياره السابق وهذا ليس بضائر كما ان عند عدم تلك المقدمات ايضا اذا لم يرد العبد
الفعل وقت الفعل فلا شك انه حينئذ لا يمكن تحقق ارادة الفعل بشرط عدم ارادته مع انه لا يخرج
الفعل بسببه عن المقدورية والتفاوت بين الصورتين الا في ان شرط الامتناع حاصل في الثانية
وقت الفعل وفي الاول سابق عليه وهذا ليس بموثر في المقام كما لا يخفى نعم لو اصطلح احد على ان
المقدورية هو ما كان وقت الفعل الدته وعدم الدته كلاهما ممكنا لم يكن الفعل في فرضنا هذا
مقدورا لكن هذا ليس بمجد في مقام المقدورية الذي هو مناط التكليف واستحقاق الثواب والعقاب
ليس كون سوق الفعل بحيث يصدق بالفعل والترك اليه الاشارة ليتان المشهورتان ولا يضر امتناع مقدمة
وقت الفعل اذا لم يكن الامتناع ناشيا من ضايع بل الامن فعل الفاعل بالمدة واختياره او من
عدم اعتداده النفع والمصلحة فيه والاول ايضا يرجع الى الثاني في الحقيقة كما لا يخفى وظاهر انه لا يخالف
الحال باعتبار حصول سبب الامتناع سابقا وعدمه كما ذكرنا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره ليس مبنيا
على حكم حاكم العقل بتحرج عليه وقضاء قاضي الوجدان بمجرد ما يدركه العرف والعادة ايضا شاهدان
عليه لا يرى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم الفلج الحاسر في بلد البعيد المنقطع لا يتيسر له الحج و
يقولون لم لم يفعل في هذا الوقت بدل الجلوس في بيتك الطواف بالبيت ولم اخرت هذا
عن ذلك ولا يقبلون تعليله واعتذاره بانه ما قطع الطريق بل يقولون لان عدم قطع الطريق كان
امرا مرجوا بل كان امكن ان لا يقطعه ويكون اليوم جمع الطائفين واجماع هذه المدة الى

من قبل ترك قطع الطريق خلافا لظاهر اللفظ والوجدان ذا الوجدان يحكم بانه لا يحظر بالبال
الذم على قطع الطريق واما ادعاء ذلك المستدل من عدم تجويز العقلاء اللوم والمعاتبة على ترك الطواف
في الصورة المذكورة مبالغ بينة شاذة لبا لغة فليبين لما يجيبا به وليثبت اليه سبيلا فظن فيلهم فظنه
مستقيمة مع استعمال ادنى تامل وتدبير بل انما هو مما يركن اليه الاوهام العامية ويتزين في تقاطر
ومما الشواهد على صحة ما حكمنا بصحته ان قطع الطريق الذي يقولون ان استحقاق الذم والعقاب
انما يتحقق على تركه لاعلى تركه رفيقه الذي هو المتنازع بناء على امتناعه بدونه على ما حصل من الدليل
المنقول انما هو مرور الجزء الثاني فقط فمن اين منها ولو كانت بقدر شعيرة بل شعرة وقيل ان استحقاق
العقاب على تركها يجري الدليل فيها فنقول لا يعقل استحقاق العقاب على تركه منها الا لاحد امور ثلاثة
لانه اما ان يكون في الزمان الذي بازاء النصف الاول او في الزمان الذي بازاء هذا النصف للسبيل
الى الاول لان هذا الزمان لما كان زمان هذا الفعل هو بعينه مثل الزمان السابق على ذي
الحجة بالنسبة الى الحج لا الى الثاني لان قطع هذا النصف في هذا الزمان بعد ترك قطع النصف السابق
في الزمان السابق متنع فيما فمن زمان العقاب على تركه لزم ان لا يكون العقاب على تركه بل هو
على تركه بعضه وهكذا تنقل الكلام في ذلك النصف وهلم جرا فيلزم ان لا يوجد شيء يكون قابلا
لاستحقاق العقاب فيلزم انتفاء تحقق الذم والعقاب بداسا ما هو جليهم فنوجوا بانا نعم لو ثبت الجزء
الذي لا يتجزى كما زعمتم لكان ما قلتم صحيحا لكن هيهات اين هو واني واذ قد عرفت احوال في قطع الطريق
فنقول عليه واملاه لان جل ما مر وان قيل كلها من المقدمات وفي بها بهذا الطريق الى انها امور
متسلة قد يحتاج منطبقة على الزمان ولا يكاد يتفق تكليف يتعلق بها الآن مع ان مثالا واحدا
يكفينا في نقض البيان وبعبارة اخرى نقول ان ترك العبد قطع مسافة من مولاه يقطعها
او شبهه فهذا الزمان الذي حصل فيه الترك لا يخ اما ان يكون فاعلا مختارا فيما مر بداي لما يصير به
مستحقا للعقاب في حال آن تعرض في هذا الزمان بعد الان الذي هو حال المشترك بين هذا الزمان
والزمان السابق عليه او في بعض الآنات او في جميع الزمان والاول مع ان هذا القايل واضرابه

لا يقولون

لا يقولون به سيظهر بطلانه في ضمن بطلان الثاني اما الثاني فنقول هذا الان الذي يحدث فيه الفعل
المذكور اما ان يكون متصلا بالان الذي هو آخر ذلك المذكور اولا والاول باطل للزوم تناهي الآنات
والجزء الذي لا يتجزى واما في حكمه والثاني مع كونه تحكما بلا مرجح كما هو الظاهر ومستلزما لعدم
عصيان العبد في الزمان الذي بيننا لانين مع انه باطل بالضرورة فيبقى ان هذا الآن الذي صار مستحقا
للعقاب في هذا الان اما ان يكون هو عدم قطع بعض الاجزاء الواقعة في وسط المسافة او الجزء
الاول واخذ الاول منها والجزء الاول غير معقول بناء على بطلان الجزء والحال الاول هو الحال المشترك
بين الكون فيه ايضا يمكن حصول العبد فيه في هذا الآن فلا عقاب على تركه وهو ظاهر واما الجزء
الواقع الذي في وسط المسافة فلا يمكن حصول العبد فيه في هذا الآن مع فرض سكونه في الزمان
السابق عليه كما حسبه هذا القايل فلا يتحقق التكليف ولا استحقاق العقاب على تركه على تقدير وهو
ظ لا يتفوه فرضا لكون في الزمان السابق على هذا الآن غير لفرض عدم الحصول في هذا الآن في
الحال الذي في وسط المسافة والاستناع الناشي من فرض عدم المامور به امتناع لاحق لا يضر بالامر
به ولا استحقاق العقاب على تركه وهو ظ لانا نقول صدق فرض السكون في الزمان الذي ينتهي
الى هذا الآن كذلك لكن نقول ظ ان السكون في النصف الاول مثلا من ذلك الزمان ليس بضير

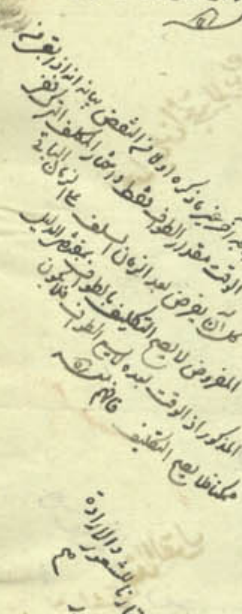
بقاء التكليف في الوقت الذي كلف فيه بالفعل سواء كان المأمور به متلبسا بالفعل ام لا بناء على اشتمال غرضه الذي هو الابتلاء في وجود بعضهم نظرا الى ان الابتلاء وبعض انما هو غاية حدث التكليف لا استمراره والتفصيل ان بقي ان التكليف ان كان عين الارادة على ما ذهب اليه بعض فان كان معنى يحدث بحدوث الصيغة ويبقى باشفاعها او يبقى بعدها لكن ما دام حين التلفظ بها فالظاهر في صاحبتي الصورتين عدم تحققه في الوقت المذكور لانتفاء فيه حين التلفظ بصيغة التكليف فيه وانما ينبغي الى المفسر بل من شرايطه حسنه ان يكون قبل صدوره اختيار المكلف به او سببا وعدما او سبب عدمه من المكلف وان لم يكن كذلك فلا فائدة في بقائه وعدمه بعد ان كان صدوره الارادة على ما ذهب اليه بعض فان كانت الارادة هي الميل النفساني او الداعي الى الفعل او الاصح فالظاهر بقاؤه في الوقت المذكور بناء في الاخير وان كان غيرها فالبقاء على التردد وعلى ما ذكرنا الحال في بقائه حال ترك مقدمة الفعل قبل اتيان الوقت المذكور ولا يتوهم انه على تقدير عدم بقاء التكليف في الحالين المذكورين يلزم ان لا يتحقق استحقاق العقاب على الترك لان الامر المتقدم والتكليف السابق كاف في حصول الاستحقاق بترك متعلقه نعم ان لم يكن سقوط التكليف في الزمان الذي كلف بالايجاد فيه راجعا في السابق ناشيا من اختيار المكلف لكان الامر كذلك واما ان كان ناشيا من اختياره فلا واياك ان يغلبك الوهم ويلبس عليك الوهم ويتخيل اليك من حيث ان امتناع التكليف في الوقت المذكور انما هو بناء ان ترك مقدمته امتنع واقعا اذا لم يتركها فلا بناء على ما يتراءى من حسن تكليف حاضر في المجلس الحرام يوم الخميس بالطواف وقبح التكليف الثاني عنه ويبتني عليه صحة استحقاق العقاب على تركه بالنسبة الى الغريب الاقال دون الثاني كما ذكره المستدل لان ذلك الذي تراءى انما بناء على الغالب من سعة الوقت بالنسبة الى الحاضرين وان التكليف في كل حال انما هو بالنسبة الى الحال واما اذا ضاق الوقت واختار المكلف الترك فلا فرق ايضا بين الفاضل يوم الخميس في العراق والشام والساكن بين الركن والمقام فانهما افراد ضعاف كفى بها زاد التفاوت الصحيح وقطاس العدل الصريح لم يرجح احدهما على الآخر

اذا كان المكلف تاركا للفعل مع

عبقدار

ولا يصح ان يكون الكلام في الحذف الثاني لانه سيفصله بعد ذلك عليحدة وانما كلامنا في الحذف الاول مع انه يصير ح مقدمات الدليل لغوا كما لا يخفى لو فرض ان الكلام في الحذفين الاخيرين وقع بعده جدا اذ لم يذكرهما في هذا المقام اصلا فتقول هذا الدليل لا يكن ان يكون من القائلين بالاطلاق لعدم ارتباطه به وبحوفك فاما ان يكون الدليل هو عدم اثبات الاشتراط المطلق المشترك بين بضعة من القول بدلالة اللفظ المطلق على وجوب المقدمة وعدم دلالته عليه فعدم اتيانه الاعتراض المذكور ح ليضعفه جدا مع ان الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المدعى اذ غايته ما يلزم منه وجوب المقدمة وله الاشتراط بها فلا دلالة له على الاشتراط مع عدم الدلالة اللفظ على وجوب المقدمة فيصير ح عدم اتيانه الاعتراض اظهر ويكون الدليل عبثا تاما ولا مرتبط بالمطلوب لان المراد الاشتراط مع دلالة اللفظ على وجوب المقدمة فح وان كان للاعتراض وجه لكن لا يتم الدليل على المدعى كما عرفت

عبقدار الواسطة وما بين بينهما تفاوت شنيع قال فنقول بل اما ان يجب تكليفهما جميعا او لا يجب جميعا والحاصل ان حاضر مكة ما لم يتضيق وقت الطواف لم يصدر منهم اختيار الترك فلم يصح تكليفهم بالطواف والنائبين قد صدر عنهم اختيار سبب الترك قبل التضيق ايضا فلذا لم يصح تكليفهم واما وقت التضيق فالكل سواء في التحتم وعدمها وكذا في اللزوم وعدمه بالنسبة الى العباد ين الناقصين كما يحكم به الوجدان والتامل والتفاوت بينهما قبل وقت التضيق في حتم التكليف وعدمها مما لا يوثر فيما نحن فيه كما لا يخفى ثم ما ذكره من انه لم يصدر عنه قبل الحج الذي كلف به اختيار سبب الترك منتقض ايضا بان قد صدر عنه العزم على ترك الحج واراد ذلك واراد ذا لحج فيتحقق عزمهم ثم ما ما ذكره من حديث اللوم فجوابه ان ما ذكروه من ان فعل مثل النائم والساهي لا يتصف بحسن ولا قبح فانما هو في الافعال المباشرية واما الافعال التوليدية فلا بل انهم ذكروا ان الافعال التوليدية مستندة الى قدرتنا واختيارنا ودليلهم عليه حسن المدح والذم عليها ومع ذلك قد ذهبوا الى ان الافعال التوليدية كالقتل بعد الجرح والموت ايضا فعل العبد كذلك وحكموا باصابة الرمية بعد وقوع الرامي فالاصابة والالام الحادثة منها انما هي من فعل الرامي وهذا ظاهر فيما ذكرنا من ان ما ذكروه في الافعال المباشرية لا الافعال التوليدية كما هو الظاهر ولو فرض عدم قولهم به فليس بحجة تابعة اقوالهم بل المتبع هو الحكم العقلي ولا شك ان العقل يحكم بالحسن والقبح مثل هذه الافعال الصادرة من الساهي والنائم بعد صدور الافعال المباشرية عنهما لما هو ان الالتفات الى المباشرية والتوليدية وان كان شاملا للاعلام ايضا فالامر فيه وان كان محتملا بالافعال كما يظهر من بعض كلامهم فالى العلم بالمغايرة فتدبر ثم ان الشك الاخير الذي ذكره لا يكاد يتحقق في هذا المقام اصلا لان الكلام في الواجب المطلق واستلزم ايجابه ايجاب مقدمته والمفروض انما يقول بعدم استحقاق العقاب بناء على ما ذهب اليه من ان التكاليف المطلقة بحسب اللفظ انما يجب ان تقيد بوجوب المقدمات كما سيظهر في محله انتهى وفيه ما ذكره الوالد في الحصول والعلامة في النهاية والتهذيب كما نقلناه من كلام الحاجبي البشروقد الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بقوله تارك المقدمة بعد ترك



بحث آخر في الفرق بوجوب المقدمة

المقدمة اما ان يبقى تكليفه بالفعل او لا والاول يستلزم التكليف بما لا يطاق والثاني عدم كونه
واجبا مطلقا وكلاهما باطلان وبيد عليه انا نختار الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان المشروع
التكليف به بشرط عدم المقدمة لان ذمانه وايضا وجوب المقدمة لا يستلزم وجوده فعلا فقد
الشرط اما ان يبقى التكليف ام لا الى اخر ما ذكره فالالزام مشترك فايضا انا نختار الثاني ولا يلزم
خروج الواجب المطلق من كونه واجبا انما يلزم لو لم يتحقق التكليف السابق بذلك الفعل مطلقا من غير
تقييد وكما يتوقف على البقاء اذ كان ان رفع التكليف بالفعل في زمان الفعل لا يقبح في اطلاق
التكليف يجوز ان لا يكون رفعه بالفعل لزمان الصحة الصدور قادرا حال ذلك ويمكن رفع الاول
بما ذكرنا سابقا كيف وحقيقة التكليف عند العدلية ارادة متعلقة بالفعل على جهة الابتداء
بشرط الاعلام والارادة من الحكيم العالم كيف يبقى متعلقة بالشيء بعد الزوال التمكن منه انتهى
كلامه ولا يخفى بعد الاطلاع على ما قررنا من ان ما ذكره لا يحتاج الى بعد القول ويد ويجيء ايضا منه
في الدليل الثاني الاتي من ايده ايضا نفيلا ناظرا ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة
بقوله لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لزم ان لا يتحقق تارك الفعل العقاب اصلا لكن التالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الامر الطالب للشيء في زمان معين
اذا لاحظ في ان ذلك الزمان يقع امور احوال مختلفة يمكن وقوع كل منها فاما ان يريد الاتيان به
بذلك الشيء في ذلك الزمان على اي تقدير من تلك التقادير او يريد الاتيان به على بعض تلك التقادير
وهذه المقدمة ظاهرة بعد التامل التام وان امكن المناقشة والتشكيك في بادي النظر ولا
يضر بالجزء والكل حيث لا يمكن تقييد وجوب الكل بوجود الجزء ولا تقييد وجوب بالنسبة الى حال
وجود الجزء وعدمه لان مرادنا بالحالات ما لا يكون خارجا عن احوال المراد مغايرا له واما تعمد هذا فتفصيل
هذا اذا اراد الاتيان بالواجب في زمانه وفي ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها
فاما ان يريد الاتيان به على اي تقدير من تقديري الوجود والعدم فيكون في قوة قولنا ان وجد
المقدمة فاعمل وان علم فاعمل واما ان يريد الاتيان به على تقدير الوجود والاول باطل لانه

يستلزم

الجواب عن الحجة الاولى

حجة اخرى على هذا القول

يستلزم التكليف بالايطاق فثبت الثاني فيكون وجوبه مقيدا بصورة المقدمة فلا يكون تاركها تاركا
المقدمة مستحقا للعقاب لفقدان شرط الوجوب والمن عدم وجوب المقدمة فاشق استحقاق العقاب
لساويد عليه ان هذا الوجه لو تم لدل على انتفاء ذي المقدمة على تقديرها الواجب المطلق وقد عرفت
الى المقيد لان عدم المقدمة المكان من جملة الاحوال التي يمنع صدوره في المقدمة على تقديرها
لا يمنع تعيم وجوبه بالنسبة اليه ووجوب المقدمة وعدم وجوبها مما لا يوش في الفرق كما لا يخفى كما لا يصح ما
يلوح من كلام بعض العلماء من ان عدم المقدمة على تقدير وجوبها كحال عدم الفعل لان الشيء لا يمكن
تعيم ارادته ولا يجابه بالنسبة الى بعض وجوده وعدمه وكما تقيده باحد الحالتين مخالف للشيء بالنسبة
الى الامر الخارج المنفصل منه كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يقال تعلق التكليف بالشيء وبمقدمته
واحد تعلق وجوب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض ولا يوجد ارادة متعلقة بذي المقدمة
حتى يتوقف من اطلاقها وتقييدها بل هو في ضمن ارادة الحج وليس عدم الجزء وجود من الحالات
الذي يجري فيها الاستفسار والمذكور وبيد نظر يظهر بالتامل التام والصواب ان يقال ان المقدمة
الثابت من اطلاق الوجوب بالنسبة اليها وذاتها كما كان مستحقا للعقاب بسبب تركها وبسبب ترك
ذاتها كان واجبا لاجله ما ذكرت لا يدفع ذلك وما تعلق الارادة به على سبيل التعيم فيجب ترك ذاتها
خلافه فيه قادح في المطلوب انتهى وفيه نظر لان قوله فاما ان يريد الاتيان به على اي تقدير
اما ان يراد به ان الايجاب ليس بشرط بوجود المقدمة والا بعد جعلها كما قد يتعلق مثل هذا الجعل
في مثل هذا المعنى في بعض المواضع فمختار انه كذلك وعلم ان هذا المعنى لا يستلزم التكليف بما لا يطاق
واما ان يراد به ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة فيجيء ذلك لا يفيد لرفع تقييد الوجوب
ولا وجوب المقدمة بل هو اول النزاع كما لا يخفى واما ان يراد به انه على تقدير كل من وجود المقدمة
وعدمها في ذلك الزمان الايجاب يتحقق فيصح الى الوجه الثاني والجواب المطلوب كما يخفى ان هذه
الشبهة نظير ان يقال انه اذا فال احد اشرب الخمر غدا من السوق لزم ان لا يكذب بعدم الاشتراط
في العذاب لو يدخل السوق لانهما ان يشربه على اي تقدير دخل السوق اولا او يشربه على تقدير الدخول

الجواب عن الحجة المزبورة

لوجود المقدمة او عدمها
فتامل ان المراد الاتيان
به مقارنا للمقدمة

والاولى فلا يكون صوغ الكلام بهذا المعنى ان العقلاء لم يغلطوا مثل هذا الكلام ولم ينبهوا الى الاستحالة
فتحقق الثاني فصار الكلام بمنزلة اشتر اللحم ان دخل السوق فيلزم وان لا يكذب بعدم الاشتراء
ان لم يدخل السوق وصوابه وكذا اذا قال للمسافر ان دخلت البلد غدا فانت طالق على تقدير قطع النظر
او عدمه او على تقدير القطع او قال لاحد الزنادين موجود فانت طالق على تقدير طلوع الشمس فعلى
او على تقدير طلوعها على احد ما ذكرنا لا يجوز بالجواب الحاصل ان تلك التقادير مما لا يتوقف عليها وجود
تلك الاشياء في الواقع واما الاخبار عن وجودها او طلبها فلا يلزم ان يكون مشروطا بها وموقوفا
عليه فان قلت ايجاب الفعل في زمان يستلزم الحكم بوجوبه في ذلك الزمان مشروطا بوجوده المقدمة
وح يلزم اشتراط الايجاب ايضا فثبت ما ادعاه قلت لانم ان الايجاب المذكور يستلزم الحكم بتحقق
الوجوب في ذلك الزمان انما يجوز ان يكون فعل ثم في زمان مطلوبا في الزمان السابق عليه بلا
اشتراط بشئ ثم ارتفع الطلب والوجوب في الزمان اللاحق بناء على سقوط التمكن منه باختيار
المكلف لا يبقى الايجاب والوجوب مستلزمان فاذا لم يتحقق الوجوب في الزمان المفروض لزم
ان لا يتحقق الايجاب في ذلك الزمان لانا نقول المراد بالوجوب ان كان استحقاق العقاب على الترك
فان الوجوب لا نسلم لايجابا لفعل في ذلك الزمان مطلقا يعني اذا اوجب احد على عبده في زمان
على ان يكون الزمان ظرفا للفعل فلا يلزم ان يكون الفعل في ذلك الزمان واجبا اي يكون تركه سببا
لاستحقاق العقاب بلا اشتراط لكن لانا نقول بارتفاع استحقاق العقاب مطلقا بالترك في ذلك
الزمان كما قدمنا سابقا وان كان المراد المطلوبية والمرادية ومعناها فلا نسلم اذا اوجب في زمان
مثلا في زمان اخر فيلزم ان يكون الفعل مطلوبا في الزمان الاخر على ان يكون الزمان ظرفا للفعل مطلوبا في الزمان السابق
حتى يلزم ان يكون الفعل في الزمان الاخر على ان يكون الزمان ظرفا للفعل مطلوبا في الزمان السابق
كما ان الايجاب والطلب ايضا مختلفان فيه ونحن ايضا قائلون بتحقق الطلب التعليقي والمطلوبية
المعلقة في الزمان السابق لكن نقول بارتفاع الطلب التنجيزي في الزمان اللاحق والاولان
لا يستلزمان الثاني كما لا يخفى والحاصل انا نقول ان الطلب المطلق المتعلق بوقت يستلزم استحقاق العقاب

فاذا اخرت الزكوة عن وقت الامكان فمات قبل ادائها فانه يعاقب على تركها في ذلك الزمان

على تركه

عاتك معلم في ذلك الوقت معلم بالاشتراط وتقييد لكن يمكن ان لا يبقى الطلب والتكليف الى ذلك
الوقت بناء على سقوط التمكن باختيار المكلف وذلك لا ينافي اطلاق الطلب المذكور ولا استحقاق
المذكور نعم اذا سقط التمكن والطلب لا باختيار المكلف مثل الجبر والجنون فيسقط استحقاق العقاب و
يظهر ان التكليف السابق وان كان معلم بحسب اللفظ لكن كان مقيدا في الواقع اما مع شعور الطالب
او مع عدم شعوره فان قلت الطلب التعليقي لا معنى له سوى ان الطلب حاصل بعد تحقق المتعلق
فاذا فرض الطلب فعل في وقت فعلى ان يكون الوقت ظرفا للفعل لا للطلب فمعناه ان الطلب الحاصل
في ذلك الوقت فاذا اعترفت بانه اذا لم يتحقق مقدمة الفعل في ذلك الوقت لم يتحقق الطلب فهو يلزم
ان لا يتحقق الطلب اصلا على تقدير عدم تحقق المقدمة في ذلك الوقت اذ المفروض ان الطلب قبله
ولم يتحقق فيه ايضا بناء على الاعتراف المذكور فلا يتحقق استحقاق العقاب اذ القول بعدم الطلب
والتكليف وقت علم مقدمة الفعل وعلم التمكن منها انما هو بناء على ان التمكن انما هو شرط لابتداء
التكليف لا استمراره فاذا ثبت ان التكليف فيما نحن فيه ابتدائي بناء على الحق الذي ذكره للمطلب التعليقي
فلا معنى للقول بتحقق الطلب فيتحقق استحقاق العقاب الا ان يقال بصحة التكليف الابتدائي ايضا
في الصورة المذكورة بشرط الاعلام سابقا واما مجرد انه لا معنى لطلب التعليقي سوى ذلك فلا نسلم
قال سيد لعبده اذا ملكت درهما فتصدق فان كان الطلب حين الخطاب يلزم كون التكليف
منجزا بالفعل ليس كذلك بل المطلوب التصدق مطلقا بل التصدق على تقدير حصول الشرط فان حصل الشرط فالتصدق
والا فلا والحاصل ان التعليق الثاني على الحصول المقدم لا حصول الثاني مطلقا وانما يلزم
كون التكليف منجزا بالفعل ان لو كان الطلب متعلقا على كل تقدير لا على بعض التقادير دون بعض
لانا اذا كان الطلب وقت الخطاب ولا يكون معلقا على تقدير دون تقدير ولا شك ان الطلب
متعلق بايجاد فعل فايجاد الفعل مستند الى المطلوبية على كل تقدير للتقادير بيد الطالبية
والمطلوبية وكلما كان الشئ مستندا الى المطلوبية على كل تقدير كان تاركه مستحقا للعقاب على كل
تقدير فانا نمنع انتفاء الشرط وعدم اتيان المأمور به بعد يناسب المذكور في الخطاب

فاما ان يكون فعلا ملم اوتاركا لكل منهما فالاول لعدم اشتغاله بفعل يناسبه فثبت الثاني
واما ان يكون معاقبا ايضا لم لا يظهر للاول لان العقاب انما يكون على تقدير وجود الشرط وعدم
الاتيان بالمامور به لاعلى فثبت الثاني وهذا سائر للكبرى والمراد من لزوم كون التكليف بخبر تا
الالزام استحقاق العقاب لئلا ذكر على كل تقدير بلا يتوقف ايجاد الفعل على بعض التقادير دون بعض
متصف بالمطلوبية على كل تقدير لا يتوقف ايجاد الفعل على بعض التقادير لا لم فلا يلزم الكبرى لانا
نقول القيد الذي ذكرتم اما ان يكون قيدا لقولنا متصف او لقولنا ايجاد الفعل لا وجه للاول
لان قولنا على كل تقدير قيد لمتصف وهنا بينا فيه فيكون قيدا لايجاد الفعل فيصير حاصل ان
ايجاد الفعل المقيد بهذا القيد متصف بالمطلوبية على كل تقدير فيلزم كون الايجاد الخاص مطلوبا
على كل تقدير فيلزم عليه اما ايجاد التقدير بيان امكن لتوقف المطلوب عليه او تكليف ما لا يطاق عنه
على تقدير وجود المقدم بان يكون القيد قيدا لايجاد التالي
عدم امكانه وبالجملة انا نقول المطلوب ايجاد التالي لا يفهم منه الا ان المطلوب ايجاد التالي جامعا لذلك
التقدير فان قيل ايجاد التالي بعد وجود المقدم ملم فان كان القيد قيدا للتلبس لم يصح تقييد
بجميع التقادير وان كان قيدا للموضوع كان معنى الموضوع ايجاد التالي ايجادا مقيدا بكونه بعد وجود
المقدم على ان هذا الكلام لا وجه له في مقابلة المقدمات لان الغرض ان الطلب اذا كان وقت
الخطاب كان متعلقا بايجاد التالي ايجادا ما سواء يتصف بالمطلوبية اما وجه الخ فشئ من ذلك وان
اردت ان تنتفي لك ذلك كل الانتفاء فتامل في المعاني المقصودة هنا فانه ربما يعلم شئ منها لان
يكون متعلقا للطلب اذ ليس هنا الا المقدم والتالي والملازمة والملزومية بين المقدم التالي والملازمة
والتالي للمقدم واتصاف التالي مع المقدم وعكسه وكون الملزم بحيث اذا تحقق المقدم صدق التالي
الى غير ذلك فايتها يتعلق به ذلك المعاني فالكل لا يصح للمطلوبية قلت هذه المقدمة مع ما ذكرت في بيانها
قول اذا قال السيد لعبده ان قلت هذه المقدمة من افادات الفاضل المذكور نقلنا بعبارته
مع ان المطلوبية تقديرية واستحقاق العقاب على كل تقدير
مع
سند فع بان المطالبة تتحقق بحصول الشرط المطلوبية حاصلة على جميع التقادير كما بينها
آنفا نعم الطلب لكن تارك الفعل الملم ليس مستحقا للعقاب على كل تقدير بل انما هو في المطلوبية التخييرية
فولد حاصل ذلك ان ايجاد الفعل اذا تعلق بالمقدم بالتالي حاصلة ان المطلوبية التقديرية به حاصلة على
جميع

جميع التقادير لان الفعل المقارن لهذا التقدير مطلوب على جميع التقادير وعلى بعضها وعلى كل
انا نقول في الجملة الشرطية الجزئية القابلة بنا صفية زيد على تقديرها حاديتان الناصفية التقديرية
تتحقق على جميع التقادير هذا وبما ذكرنا ايضا اندفع الاعتراض اذا قد يجاب اخرى بان ثبوت
معنى الوجوب المشروط ان يكون الطلب متحققا حال وجود الشرط منتفيا حال عدمه وهذا المعنى تحقق
بالنسبة الى المقدمة بناء على الاعتراف السابق اذ عند وجودها في الوقت المفروض الطلب متحقق
وعند عدمها منتفي فيكون الطلب مشروطا بها وذلك لما عرفت من ان معنى الطلب المشروط ليس هذا
ولا يتلزم ثبوت استحقاق الذم على الترك اصلا بل على تقدير الشرط وعدم اتفاقه عليه عاقلة
عدم المشروط والطلب المطلق انما يتلزم به مطلقا واما الطلب فحاصل وقت الخطاب فيهما جميعا وكذلك
شاهد على ما ذكرنا ملاحظة حال الجملة الجزئية الشرطية مثلا اذا قال الحداد اجاء زيد جئتك فهل
الوعد بالمجيء يتحقق حال الخطاب او حال مجيء زيد وهل هو وعد بالمجيء للمقارن لمجيء زيد حتى لو لم
يتحقق المجيء الكذائي لما تخلف عنه خبر له اصلا ولا اظنك في مرية من انه يتحقق حال الخطاب ليس
وعدا بالمجيء المقارن بل معنى عليه حال الطلب ايضا سواء جاء فان قلت ما معنى الطلب
المشروط والوعد المشروط ومعنى هما قلت لا يمكن التعبير عنه بلفظ سوى المشروط ونظائره وكل ما
يعبر به عنه من المقدمات الحملية ونظائرها ليفي بمعناه ويفوت به الغرض وما تفهم يفوتهم ان
معنى الشرطية الحكم بثبوت نسبة على تقدير ما حتى معناه ان كان ذلك التقدير وليس معنى الحكم
بثبوت نسبة مقارنة لذلك التقدير اذ لو كان كذلك لما صدق الشرطيات التي مقدماتها كاذبة
في الواقع وكذا ما يقال معناه الحكم بتحقق الملازمة بين المقدم والتالي لان الملازمة لا معنى لها
سوى انه ان كان كذا وكذا الحال في نظائرها من العبارات والاعتبارات فتم ثم لا يخفى ان الفرق
بين تعميم الوجوب بالنسبة الى وجود المقدمة وعدمها وبين وجود الفعل واجتماعه وعدمها يحكم
بانه لا اصل له عند التحقيق بل الشبهة بحالها تجري في المقدمة ايضا بلا فرقة كما يظهر على
المتامل والرجوع الى الفطنة المستقيمة وعلى ما ذكرنا من الدفع للزم ان يكون كل طلب متعلقا بوجود
فتح معناه ان الماهية المقارنة لذلك التقدير محققة على جميع التقادير
مع
على تقدير اخرى
مع

ولا ينفع ما ذكره من الجواب والصواب وهو فافهم ولا يذهب عليك ان هذا الدليل متمسك للقول
بعدم امكان تحقق اطلاق الوجوب فيما له مقدمة مما ذكرنا في الوجه الثالث من الخلاف ومنها
ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله حقيقة التكليف عند العدلية هي ارادة الفعل من
المكلف بشرط الاعلام فالذي عليه عدلية الطائفة والعصيان هي الارادة المتعلقة بالشيء واللفظ
انما هي اعلام والدة عليها والعلامة قد يكون شيئا اخر من دلالة مقال او نصب قرينة اخرى وقد ثبت
الاشاعرة الى ان التكليف لا يستلزم الارادة ولا الدلالة عليها بل الطلب الذي هو معلول صيغة
الامر شيء اخر وذلك الارادة يستوعب كلا ما نفسيا وعند المعتزلة ليس هو شيء بصحيح لان يكون
مدلول صيغة الامر الا الارادة وتدخل النشاجر واشتد النزاع بينهما والصواب مختار العدلية
وتمام الكلام في ذلك متعلق بفن الكلام ولا يسعه المقام وظني ان يكفيك مؤنة التشاجر
ان تراجع وجدانك عند حصول الامر هل تجد في نفسك كيفية اخرى سوى لان يكون مدلول الصيغة
امرا فانك عند التأمل في النفس والكيفيات والهيئات العارضة لها لم تجد شيئا كذلك فاذا
تأملت وجدت العلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والتفرق والهم والعزم والصارف الى
غير ذلك مما لمعاني المعلومة ولم تجد المخ الذي يجعلونه مدلول الامر نعم اذا تحقق الارادة
وتخلف اطلاق الصيغة فحصل وثاق الصيغة بتوهم الاوهام اقتضاء حالة اخرى والتحقيق انه
لم يحيث في هذه الحالة للنفس كيفية اخرى لما العلم بالاعلام او العلم بعلم الامور بالارادة او
غير ذلك مما يتبع الاعلام المتابع لاطلاق اللفظ فانظر هل تقدر ان تحدث تلك الكيفية
في نفسك من ايجاد اللفظ واطلاق الصيغة فان اجترات على القول بالاول فاسئل نفسك
ما ليس لك اليس كيف تقول بالثاني مع انك تعترف انه ليس هناك شيء حقيقة بين وجوده
هذا اللفظ ووجود تلك الهيئة بل اللفظ كاشف عنه متأخر عنه في الوجود فيلزم ان يوجد
اولا شيء يكشف اللفظ عنه ويدل عليه فان فلكان شيئا موجودا الان موجودا قبل اللفظ
من غير توقف عليه ولا استلزام لدور فبالجملة كيف يسوغ ان يكون مدلول الصيغة المتداولة

عند

عند الخاصة مع نفسانيا لا يجده العقلاء من انفسهم فلا يميزونه بعقولهم وافكارهم وهل هذا
الا مكابرة وانحة يحكم الحس بطلانه واذا ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم ارادته ومن علم
قطعا انه تتعلق ارادته الحتمية بوجود الشيء وعلم انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء
معين لا يمكن ان يحصل الا به لتعلق ارادته الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي
بعد ملاحظة الطرفين وتجريدهما عن العوارض وان حصل التوقف في بادي النظر فاذن
ان ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم الارادة الحتمية المتعلقة بمقدماته فيكون المقدمة واجبة
اذ ليس الواجب عندهم الا ما ذكر انتهى وفيه نظر لانه ان اريد ان الطلب هو الارادة وكان المعلوم
من الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب حصول الارادة في النفس فيلزم ان يكون وضع الجمل
الطلبية لغوا لعدم احتياج اليه ويكون معنى هما مما لا يتعلق بتصوره غرض او هو مبني على ان
ان الذهن لا انشائية والصيغ الموضوعة لها ليست عن الارادة وهو ظاهر ولا دخل لها ايضا في
حصول الارادة ولا في حصول الاعلام عنها فحينئذ التقدير المذكور ليس بشيء اصلا حتى يتصور تقييدها
بما لم يدخل في حصول الارادة فظهر ان الارادة شيء قائم بالنفس وانما يتوقف حصولها
على تصور المراد والمخاطب فقط ولا كلفة للمخاطب المتصور للنسبة التامة الانشائية والاعلام بصيغها
وهو ظاهر سواء قلنا انها عين الداعي او غيرها واما الاعلام فلان حاصله ان يعلم الامر المخاطب
ان الارادة موجودة في نفسه ولا شك ان هذا المعنى جزئي والافظ الدال عليه جملة خبرية
والا يتوقف لدى النسبة الانشائية وصيغها واما انه ليس على هذا التقدير معنى امر يتصور
مدخليتها فيه فلم تثبت لغويته هذه المفهومات وصيغها بل كان يجب ان لا يدخل هذه المفهومات
في الوجود كما لا يخفى على من انصف واما بطلان التالي فبالبديهة والوجدان سلمنا عدم بطلان
التالي لكن نقول لا شك ان الصيغ الانشائية دالة على الطلب على هذا التقدير لا يتصور دلالتها
عليه لان هذا المعنى اي ان هذه الارادة حاصلة في النفس ليس معنى مطابقيا لتلك الصيغ ولا
تضمنيها وهو ظاهر ولا التزاميا ايضا اذ ليس هذا المعنى لازما بينا بالمعنى الاخص لمفهوم لفظ امر

شلا وهو باطل والا لزم ما سلم كما يظهر عند التامل وليس بين النسبة الانشائية وبين الارادة علاقة فرانية تبعث بتنقل من سبب تلك العلاقة الى الارادة فاشفت الدلالة راسا ولو سلم امكان الدلالة بان يخاطب المكلف بان يقال شلا اندشتا حال وضع هذه الصيغ ان لا يستعملوها الا عند وجود الارادة ومحض هذا من التكلفات الركيكة فلا شك ان الدلالة بحمل الجزئية عليها اقوى واظهر مع انهم صرحوا بان الطلب بان الانشائيات دالة على الطلب بالذات والاخبار عن الطلب دالة عليه لعوض فظهر ان الطلب ليس هو الارادة وان ليس الغرض من الصيغ الانشائية الاعلام بان الارادة حاصلة في النفس بل صح ان يكون امرا غير الارادة ولا يجوز ايضا ان يكون امرا مثل الارادة متوقفا على تصور المطلوب عند تلفظ فقط فيكون الغرض من الصيغ الاعلام بحصول في النفس يعم الفاسد المذكورة فهو اما نفس النسبة التامة الانشائية بلا دراكها لكن لا يطلق عليها اسم الطلب لا بشرايط مثل حصول الارادة او نحوه حتى لا يرد انا كثيرا ما نذكرها وليس الطلب متحققا والا امر اخر غيره لكن يتوقف حصوله على ذلك الادراك وهذا بعينه نظير المتقدمين في الجمل الاخبارية فانه اما اينا عين ادراك النسبة التقييدية بلفظ دال على جملة غيره وعلى التقديرين يندفع الفاسد المذكورة ويظهر وجه دلالة صيغ الانشائية وكونها بالذات مجازا في الاخبارية اما على الاول فلان الوجهين ظاهرا لاستة بدلالة صفاوة الانشائية على حصول الطلب نفسه وصفاوة الاخبارية ليس على حصول الطلب بل انما يخبر عن الطلب محصول في النفس وعلى الثاني فوجه الدلالة ظاهر ايضا لان الطلب لما كان حصوله مع حصول مفهوم تلك الصيغ فعند سماع تلك الصيغ والاشتمال على معانيها حصل الاشتمال على الطلب ايضا لشدة تلازمهما وانتفائها حتى ان النفس لا تكاد تفرق بينهما وانما كونها بالذات وكون الدلالة في الاخبار عن الطلب بالعرض فلعل وجه ايضا التفاوت والاشتمال المذكور فكان مفاوة الانشائية للطلب نفسها مجازا في الاخبارية اويقال ان الطلب لما كان يتوقف على تصور نسبة الانشائية لتامة المعاني يتوقف في المتعارف على تخيل الالفاظ وانه لا يحصل بمجرد تصور النسبة التامة الانشائية

بلا بد

انا لا نسلم توقف النسبة التامة الانشائية على ادراك النسبة التقييدية بل يكفي تصور طرفيها مع تصور كونها نسبة تامة انشائية فان ادراك الشيء بوجه ما كاف في اعتبار العلم به في تعريف العلم المعلوم

انا نمنع توقف النسبة التامة الانشائية على ادراك النسبة التقييدية بل يكفي تصور طرفيها مع تصور كونها نسبة تامة انشائية فان ادراك الشيء بوجه ما كاف في اعتبار العلم به في تعريف العلم المعلوم

بد من مخاطبة بل الطلب عند وتوجهه اليه وهو انما يحصل من الالفاظ فالصيغ الانشائية على تدخل في حد وضع الطلب فلا تنافيها عليه من قبيل دلالة العلة على المعلول فان دلالتها وضعية ولا شك ان الاولى ان تلك الصيغ منشئة ومحدثة لمعانيها فتدبر ثم ما ذكرنا من انه لا يسوغ ان يكون مدلول الصيغ المتداولة عند العامة والخاصة معنا نفسانيا لا يجده العقلاء من انفسهم ولا يميزونه بافكارهم بخلاف ما ذكرنا لصيغة المتداولة ان كان هو الجملة الانشائية فلا يكاد يتجه ما قاله الدماذ للغناء فان معنا كما ليس ان الطلب حاصل في نفسي شلا حتى يكون اخبارا عن الطلب على العقلاء فاصحاب ظهوره بل معناها نسبة انشائية واحدة عند الخواص والعوام سواء كان الطلب عين الارادة او غيرها فان قلت لعل مراده ان استعمال تلك الصيغ لما كان المتفهم منه الاشتمال على الطلب فاذا كان الطلب امرا خفيا فلا اختصاص في منافاته لتداول تلك الصيغ بين العامة والخاصة لا يجوز ان يكون معناها امرا خفيا متحقق فهم المخاطب ولو كان حاصلا لا يجوز ان يكون معناها شيئا لا يفهمه احد الا بالكسب ولا بالوجدان مع انه لا يلزم ان ما يحتاج فيه الى الكسب لا يكون متداولا وان كان حاصلا لا بد ان يكون معناها امرا ظاهرا مفهوما لكل احد عند اذا عاد عليه فيه ثم بل لا بد في تداول اللفظ بين العامة والخاصة ان يكون لهم العلم بمفهومه بوجه ما وان يعلموا انه متى يحصل ومتى لا يحصل وفي اي موضع حاصل وفي اي موضع ليس بحاصل حتى يتمكنوا من الاعلام بحصوله وعدم حصوله في محاوراتهم وبيان مقاصدهم ولا يخطئوا فيها واما حصول العلم لهم بكنهه او قدرتهم على تميزه من الامور المقارنة له حال وجوده اللازمة له فلا الا يرى ان الارادة لفظ متداول مع ان جماعا من العلماء زعموا ان معناها سوى الشهوة والعلم بالاصلح مع انكار وجود امر متحقق مغايرة لها وكذا التصديق لفظ شايع مع ذهاب جمع الى ان مفهومه غير الادراك وانكار وجود امر تحققه وكذا نظايره كما قد يظهر للمتامل فيما ذكرنا مع الدليل نعضك بهم ثم لا يذهب عليك انه على تقدير تسليم ان الطلب هو الارادة يكون غايته ما يلزم من كلام سران المتقدمين

ان كان الطلب في ضمن غير الانشائيات من الخبر والاستفهام وان كان الطلب في ضمن الانشائيات من الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والعقد والحل والايقاع والقبول والرد فنقول ان كان مراده بما لفظ الطلب كلا من هذه المعاني فلا نسلم ان كل واحد من هذه المعاني مشتمل على الطلب بالمعنى المتنازع فيه وان كان مراده بما لفظ الطلب القدر المشترك بين هذه المعاني فلا نسلم ان هذا القدر المشترك مشتمل على الطلب بالمعنى المتنازع فيه مع

انما يتعلق بها ارادة حقيقية المعنى وذلك لا يكفي فيما هو بصدده لانه يلزم من مقتضى رسالة المذكورة ان يثبت ان المقدمة مما يحقق العقاب على تركه نعم لو اكتفى في المدعى بمجرد الاثبات المرادية ولو تبعا لما ذكرته ولا يخفى اينا ان العدول من الطلب الى الارادة وارتكاب التجشم في اثبات انها الارادة مما لا حاصل له اذ كل ما يمكن ان يقال في الطلب من الطرفين يمكن ان يقال من الارادة سلبا وايجابا وصولا وسيجيء لهذا البحث زيادة البسط ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله اذا امر المولى عبده بالصعود على سطح في ساعة معينة فاخذ العبد في هدم البناء يذمه العقلاء ويعيرونه على الهدم والمذكور من غير توقف وهذا علامة الايجاب لا يقال ذمه على الهدم ليس لذاته بل لكونه موصلا الى ترك الصعود للنافض المذاتي ثبت الذم على ثبات ايجاب نقيضه وما كون الذم عليه معللا باضافته بصفة الايصال الى شيء لا يقدح في ذلك كما لا يخفى ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله في الصورة المذكورة ينهى العاقل الخالي عن الاغراض عن الهدم المذكور نهيا الزاميا والنهي الالزامي عن العاقل الخالي عن دواعي الشهوة لا يكون الا لداع حكمة فلا يكون الا لقبح الشيء في نفسه كما تقرر في غير هذا المحل فيكون الهدم المذكور قبيحا فيكون منهيا عنه واجبا انتهى ولا يخفى ما في هذين الوجهين من الوهن اما الوهن لعدم تسليم كون الذم على الهدم والنهي عنه وليت شعري لم عدل عن الذم على ترك المقدمات القاطعة للصعود مثل نصب السلم والصعود ونحوه والنهي عنه الى الذم على الهدم الذي لا يظهر كونه تركا مقدمة للصعود والنهي عنه مع ان من يسلم الذم والنهي عنه في ترك نصب السلم بطريق اولى ومن لا يسلم في ترك نصب السلم وهو اول النزاع كيف يسلم في الهدم وهو طرف الدليل الاخفى كلام اخر سيظهر عن قريب ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله سنبين ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب السبب ويلزم من ذلك ان يكون ايجاب المشروط مستلزما لايجاب الشرط لان ترك الواجب قبيح وترك الشرط مستلزم لترك الواجب والسبب المستلزم للقبيح قبيح على ما ذكرنا فيكون ترك الشرط قبيحا فيكون ايجاده واجبا وفيه مناقشة سيدفع عند من اتقن اصول العدلية انتهى كلامه وسيجيء الكلام فيه في بيان ادلة القول الثالث ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله

ولا يخفى ان كل ما هو مرادهما ولو بالتبع لسنخ العقاب على تركه مع

محتد لغرض القول الثاني

محتد اخر

محتد اخر

محتد اخر

اذا امر

اذا امر المولى عبدين من عسكره بفعل معين في بلد بعيد في وقت معين واتم بحيث التكليف عليهما على نحو واحد فسار كل منهما الى ذلك البلد عند التضييق ثم اتفق موت احدهما قبل حضور وقت الفعل وبقاء الاخر فانا نعلم ان يستحق العقاب واحدا واحدا والحق دون الميت او العكس لا وجه له والثالث لما فانه للاطلاق الوجوب والثالث لما وانهما في التقريرات الاخيرة اذ من نعلم استواءهما في الاطاعة والعصيان وليس بينهما تفاوت الا الموت احدهما وبقاء الاخر وهو معجز عن الثاني فلا يستحق بمقتضى قاعدة العدل والاتي الرابع وهو ظلم فثبت الاول وبذلك يثبت وجوب المقدمة الواجب انتهى وفيه انه عند موت احدهما يظهر عدم التوجه التكليف بالفعل المذكور اليه لما لم يكن تكليف له بالفعل فلا يكون بمقدماته ايضا البتة لان وجوب المقدمة ان كان فانما يكون عند وجوب ذي المقدمة واما وجوبها بدون وجوبه فالم يقل به احد فالقول باستحقاق العقاب على ترك المقدمة مما لا وجه له سواء قلنا بوجوب المقدمة او لا فلا بد من ان يبقى لما ظن كونه مكلفا او شك على القول بكفاية الشك في مثل هذه الصورة ولم يكن له العزم على فعل المكلف به استحقاقه للعقاب انما هو على عدم العزم على الواجب بحيث لو اراد الفعل يجيء به وهو مشترك بين القولين فان قلت على القول بوجوب المقدمة يمكن القول بان العقاب على ترك ما هو مظنون الوجوب قلت فالقول فيمن لم يعتقد وجوب المقدمة فان قلت حينئذ نقول ان العقاب على ترك ما يستلزم ترك ما هو مظنون الوجوب قلت نقرضنا الكلام فيمن لم يعتقد لا وجوب المقدمة ولا ذا المقدمة غاية الامر ان يكون بقاؤه على عدم الاعتقاد لا يقال يمكن ان يكون العقاب على ترك ما لا بد من اعتقاد وجوبه انما يستلزم ترك ذلك الشيء لانا نقول هذا احتمال لا ينفع في الاستدلال ولما ذكرنا اولا من قبيل المنع والسند لكن نقرضنا لدفع بعض الموانع واسقطها لهذا الحلم مع ما سبق من الكلام في الامور التوليدية فتذكر ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله لخلاصة ما استدل به العدلية على استحقاق العقاب من ان الزام المقدمة من غير عوض قبيح عقلا جار هنا والعمل على حصول الثواب على المقدمة والمنكرون لوجوب المقدمة ينكرون استحقاق الثواب عليها

ولهذا لايلزم مجرد الرجحان والالزم الوجوب يحتاج الى اتمام مقدمة اخرى يمكن تحصيلها بادنى تامل
انتهى كلامه وفيه بعد الاغماض عما يرد عليه من الغفلة عما حرر في محل النزاع من ان احد مخالفي
كون النزاع في مجرد تحقق الالزام والايجاب بالنسبة الى المقدمة سواء كان تركه سببا لاستحقاق
العقاب ام لا بل هو الاصل والعمدة في هذا الباب كما يظهر من تتبع كلماتهم وانا وايام ان مع عدم
الغفلة عنه لا معنى لاخذ تحقق الالزام المتعلق بالمقدمة في المقدمة توصلا كما هو ظاهر العبارات ان صح هذه المقدمة وان
ذكرها بعض المحققين لكنها لا وجه لها عند التحقيق فيما هو مقصودهم الاصلي من وضع هذه المقدمة ومن
تكليفات الله تعالى واستحقاق الثواب على امتثالها وكانهم انما غفلوا من مقدمة اخرى لهم من وجوب
كون المامور به حسنا والمنهي عنه قبيحا اذ بناء على هذه المقدمة لا وجه للمقدمة المذكورة لانه اذا
كلف السيد العبد بشئ فلا بد من كونه منتفعا بحسن وفائدة بناء على هذه المقدمة ولا يكون ذلك
النفع عايدا اليه تعالى لتعاليه عنه ولا شك انه اذا امر احدا احدا بامر فيه نفع للمامور به فلا يلزم عليه
عوض على المشقة الحاصلة للمامور من فعله بل يكفيه النفع والحسن بحيث يحمل العقلاء المشقة الى الفعل
ومقدمته لاجله ويوبخون من لم يحتمل لاجله لا يكون فيها وعبثا الا يرى ان الطبيب اذا كلف المريض
بشرب دواء كريه فيه شفاؤه وخلاصه من المرض فلا يلزم عوض على المشقة الحاصلة للمريض من شرب
مع ان الامر فيما نحن فيه اظهر لان الطبيب وان لم يرجع اليه نفع من الامر به بخلاف فرع اذا لم يرجع اليه
نفع من شرب الدواء لكن يرجع اليه نفع لا من الفعل ولا من الامر به فان قلت يكفي في اتمام هذا الدليل
احتمال الاجر على فعل المقدمات في التكليف الذي يعود الغرض الى المكلف اذ عند ثبوت الوجوب
فيه يمكن اثباته في تكاليف الله تعالى ايضا بناء على عدم وجدان النفع وعدم القول بالفصل قلت
الالزام الذي يقتضي شرعا ما سوى الله تعالى نفع مثل الزام السيد والوالد ونحوهما هو انما يرجع الى الزام النفع
حيث حكم بوجوب امتثال الامر بها فلا بد من ان يكون فيه نفع وحسن عايد الى المكلف فلا يلزم ان يحتج
بازاء مقدمات الامتثال ايضا ثوابا وعوضا كما عرفت وفي هذه الصورة لا يجب الاجر على الامر
والاعلى الفعل والاعلى مقدماته وهو ظاهر واما ما سوى ذلك من الالزامات التي تصدر ظلما وعدوانا

المرتب على فعل نعم يجب
ان يكون ذلك النفع مع

اوما لا يكون

اوما لا يكون من قبيل الالزام بل من قبيل الالتماس والارشاد ونحوهما فيمنع منها ايضا بما يرجع الى الاقل
تامل يكون الاتيان به بقصد القربة واحتمال الامر المتقدم بالاحتياط الى الاقل تامل يكون الاتيان به وبعض
منها ما يحتج فيه بحسن الشرع الاجر على الفعل وهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في كون المقدمة
حسنة محتمل للامر عليها حسب حسن ذي المقدمة ولا يكون المغايرة بين الصورتين امرا كما لا يخفى
المغايرة لكن احتفاف الاجر بعمل فعلا المقدمات في هذه التكاليف ايضا تم فعم العقل يحكم بان الفعل
الذي يتوقف على مقدمات كثيرة شاقة يحتج بها الاجر اكثر من الفعل الذي ليس هذه المثابة
واما ان الاجر باداء المقدمات فلا وجه تامل لنا لكن لانم استلزام الوجوب والمقدمة
الى آخره كما انها يكون محتملها اليت بينتر لابد من بيانها حتى نتظر في صحتها وفسادها وقولك ان
المنكرين بوجوب المقدمة يكونون احتفاف الثواب عليها ليس بنافع انما يثبت ذلك ولو
ثبت ايضا فليست المسئلة فرعية حتى يتمسك فيها بالاتفاق ان الاتفاق الذي يدعى في امثال
هذه المواضع لا يمكن ان يحصل العلم بالظن بدخول المعصوم فجملة المقيد بل غاية ما يحصل منه
الشهرة بين العلماء وعدم وجدان خلاف وهي ان من سئ صلاحيتها للاحتجاج فانا في غنى عن التفرع
دون الاصول ثم لو سلم في جعل العوض في مقابل الزام المشقة من حيث عوض فيجب عما يشمل
الحقنا ايضا بيقين بعض الايرادات التي اوردناها ويندفع بعض وعليك بالاستنباط فتدبر
ومنها ما ذكره ايضا في رسالته المذكورة بعد قوله من تامل في القواعد العلمية ومارس المصالح الكلية
وجوب المقدمات الكلية وعرف عادة الحكام العقلاء وحكمهم عرف ان ما يجب وما يباح والاس
به والالزام عليه قد يكون مطلوبا بالعرض من حيث انه نافع في حصول الغرض الاصلي والمطلوب الذاتي
من ارادة تدبير عسكر وبلد كالامر بالامور التافهة لهم المشتملة على حاجياتهم وتحصيل على الامور
المفادة ثم كذلك يامر بالامور المؤدية الى حاجياتهم ومعاشهم وشرايطها والطرق الموصلة
اليها وينهى عن الامور المتلفة لها الخلال معاشهم المفيدة البعد ويكون على ان ينتزع وجلة
واي مصلحة للشئ اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه ولما كانت المصالح متلازمة للتكاليف

الشرعية كما ان التكاليف الشرعية مستلزمة للمصالح عند العدلية كما ثبت في علم الكلام
وجوب مقدمة الواجب وتمامه يتوقف وجوبا على مقدمة ان الندامة التي تحصل لتارك الحج عند
ترك الحج قد تحصل لتارك تلك المقدمات قبل حضور وقت الحج وهذا علامة الوجوب انتهى ولا
يخفى ان هذا الدليل عند التحقيق اما ان يرجع حاصله الى ان في المقدمات ونتركها مصلحة و
مفسدة البتة من حيث توقف المصلحة عليها واستلزامه للمفسدة فلا بد من الزامها والنهي عنها لان
الحكم تابع للمصلحة فيصير بعينه الدليلين الذين سنتكلم عليهما على السيد الفاضل الجواني ويتضح ان
انا لانم ان الاشتمال على مثل هذه المصلحة والمفسدة يوجب الامر والنهي بل القدر المسلم ان اشتمال
الشيء على هذه المصلحة على حسن وقبح في نفسه يوجب الالزام والنهي واما ايضا نحن فيه فيكفي الامر بما
يتوقف عليه والنهي عن تركه وهو ظاهر واما ان يرجع الا انه قد يوجد مع المقدمات ويبقى منها
بحيث كونها مقدمة مما تشاهد من احوال العقلاء فلا بد من ان يكون فيها حسنا وقبحا والا لما
حسن الامر بها والنهي عنها عن العقلاء فيتضح انا لا نسلم الامر بها والنهي عنها حقيقة بل الامر والنهي
من قبيل الارشاد والاعلام اذ قد يكون في توقف الشيء على بعض المقدمات خفاء فيعلم بداهة ان
الامر من العقلاء عنها او نبيانا او يكون بعض الاشياء سببا لسهولة تحصيل الشيء فيتوقف عليه
الامر عند ذلك من الامور التي نظن عند التفتيش سلمنا لكن لانم ان كل امر ونهي يوجب ان يكون
في متعلقه حسن او قبح فان قلت هذا ليس ببناء لنا اذ من ادعانا ان المقدمة مأمور بها فان كان
الامر مستلزما للحسن ثبت حسنها ايضا وان لم يكن بل كان الامر كما ذكرت فلم يثبت حسنها وذلك
غير قادح في غرضنا قلت بل هو قادح في غرضكم ان عاد ما ذكرتم هو انه يصح تعلق الامر بها
وقد يتعلق بها ايضا ويجرد ذلك لم يثبت انها مأمور بها البتة عند علم تعلق الامر بها ايضا
بل لا بد من التمسك بان متعلق الامر لا بد ان يكون حسنا والحسن يستلزم الامر فثبت انه مأمور
به البتة فنقول هذه المقدمة باطلة مقصودكم على ان هذا الكلام لا يتم من قبل المستدل الا ان
ذهب الى وجوب المقدمة بمعنى ترتب استحقاق الذم على تركها كما يلزم من كلامه واما ان

يرجع الى ان الارادة والكراهة متحققة بالنسبة الى المقدمة فيكون مطلوبة فيقول اي الدليل الرابع
وقد تقدم القول فيما ان يرجع الى ان جميع ما يعتبر في الطلب متحقق في المقدمة المشاهد من حسن
الامر بها يجرد كونها مقدمة من دون ان يحدث فيها شيء اخر فلا شك انها عند تعلق الخطاب
ماموربها البتة فعند عدم التعلق ايضا كذلك اذ لا تفاوت الا بتعلق اللفظ وهو مما لا دخل
له في هذا المعنى بل معه كما شف وح فيه مع بعد استنباطه من العبارة المذكورة علم بتسليم
تعلق الامر كما اشرنا اليه وبعد تسليمه لانم علم التفاوت بين الحالين بما حال المقدمة من
المقدمية وعلم بدخلية اللفظ لما مر سابقا من ان اللفظ شيء بعد الثبوت والذي لا يجدي فيما هو
بصدده ظاهر من اثبات وجوب المقدمة بمعنى ترتب استحقاق الذم على تركها كما اشرنا اليه سابقا
فتأمل واما ما ذكره من التأييد فدفعه اما بمنع الخفي الندامة بل هو مع تسليمه لا يوجب علم الامر بها
سيقع منه ذلك الامر القبيح كمن يعلم مثلا انه سيفعل فعلا قبيحا وان لم يفعل سابه واما تسليم
والقول بان الندامة انما هو على سوء ارادته واختياره فان الارادة القبيح قبيحة كما ذكر وقد تقدم
ومنها ما ذكره الغزالي وتبعه الامدي على ما قيل وهو الاجماع على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله
انما يتعلق على ما يتوقف عليه ووجوب تحصيله بما ليس بواجب تناقض واجاب عنه السيد الفاضل
الجواني في رسالته بمنع الاجماع ما الاجماع في محل الخلاف ولو سلم ففي الاسباب كما
يأتي ونقول ان اريد بوجوب تحصيله الايجاد بكل حال سلمناه ووجوب ايجاده بما ليس موصلا
بالوجوب ممنوع لانا نقض غيره وهو اول المسئلة وان اريد غير ذلك منعناه انتهى ويمكن ان
يتكلف في توجيهه بحيث لا يرد عليه ذلك كما يجيء انتهى وح كلام ذلك السيد عند شارح نظر
في محل ما يجيء ومنها انه لو لم يجب لجاز الفعل بدونها وهو ممنوع لامتناع وجود الموقوف بدون
الموقوف عليه قال السيد المذكور في الجواب ان اريد بالوجوب والقبح العقليان اي اولا يكن
المقدمة بد منها في وجوده ليجب وجوده بدونها سلمناه لكن لا نسلم وجوبها العقلي بمعنى انه لا بد
منها وقبح وان اريد بهما الشرعيان بمعنى انه لو لم يجب شرعا لجاز الفعل بدونها شرعا سلمنا الملازمة

محل اخر

ومنعنا بطلان التالي فان الفعل لو لم يكن وقوعه بد ونها عقلا لم يتح شرعا بالنظر الى الامر
الوارد به وان لم يتح شرعا في الشرط الشرعي للدليل الخ ولما ريد باحد هما العقلي وبالاخر الشرعي لم يستقم
الكلام انتهى وعينه اينا اخذ شيخنا السابقة والاولى ان يقال المراد بالوجوب ان كان هو اللابدية
فالملازمة والبطلان التالي كلاهما مسلمان لكن الثابت حينئذ المنافي فيرد وان كان الوجوب
بالمعنى المشارع فيرد المراد بالتحتم ان كان امكان الوقوع فبطلان التالي ثم لكن الملازمة ترتم و
صولم وان كان الاجزاء والاتيان بالمامور به فمن تحقق الفعل بدون المقدمات فالملازمة
مسلمة لكن بطلان التالي ثم وما ذكره في بيانه لا يدل عليه اصلا كما لا يخفى وفي قوله وان لم يتح
شرعا الشرط الشرعي للدليل الخ كلاما بينا سيظهر في ما يتعلق بالمقدمة الرابع ومنها ان الملازمة
لا بد منها في الفعل بمنشع تركها ومنشع الترك واجب والواجب ما مور به فالمقدمة مامور بها
وجوابه قد مما ذكر ومنها ما ذكره بعض المحققين المتأخرين وهو القطع بذم السيد الامر بالكتابة
عبده القادر بتحصيل القلم الذاكر لها المعتمد بفقد القلم او عدم ايجاب تحصيله على ترك
تحصيله ولولا نهم وجوبه من الامر لما ذم وقبل عذره قال السيد والجواب بطوق الذم لم
باعتبار ترك الواجب مع قدرته عليه وعدم قبول العذر لعدم ايجابه من جهة ان عدم ايجاب
الامر لا يدفع قدرته على الفعل الذي يتح ذم الثالث ذلك انتهى وقال السيد ايضا في رسالته
بعد ما اورد بعض حجج المنع ونيقم على ما نقلناه ويمكن الاستدلال على وجوبها بوجوه
ثلثة اخرى الاول الاحكام سنن طلبا لمصالح ان وما منا العدلية وعادته مستمرة بينهم والمقدمة
لكونها وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب شتمل بعينها يجب بتعلق الوجوب بها وهذا
الاشتمال مفهوم من تعلق الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوما منه بتعا ثانيها
ان ترك المقدمة يشتمل على وجه يتح لاقتضائه لترك الواجب وصو يتح ومقتضى القبيح قبيح وتركها
قبيح فيحرم ويجب الفعل وصو مفهوم من الامر بالفعل فالامر يدل على وجوبها بتعا ثالثها كما
المشبهة بالحرام وليس احد الثوبين المشتبهين في الصلوة مع وجود متيقن الطهارة واستعمال

احلانا نين

احلا الانا بين وصو ذلك حرام وليس ذلك الا لوجوب اجتنابه بالحرمة والنجس وتوقف اجتنابه الخ
واذا حرم الشئ من جهة ان تركه وسيلة للواجب كان تركه موصوفا بالوجوب من تلك الجهة
وبهذه الوجوه وان كان يمكن الخدش فيها الا ان المسئلة ظنية لا يبعد الاكتفاء فيها بهذه القدر
فالظاهر الوجوب انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره من امكان الخدش فمقدمة الاشارة اليه في الثلثة
الاولين فيما تقدم واما في الثالث فظاهر الحاجة الى التعرض له واما ذكره من ان المسئلة ظنية
على انا نقول سيأتي الخ الذي اراده كما يفهم من كلامه بعد ذلك عاما فوجوده من ان دلالة وجوب
ذي المقدمة على وجوبها مثل دلالة صيغ العموم على معانيها العامة وصحيحها فاسد فظاهر لان وجوبه
لدائم والحاصل ان القول بان العقل يحكم حكما ظنيا لا قطعيا بان وجوب ذي المقدمة يستلزم
وجوب المقدمة في الواقع والظن يكفي في هذا المقام ما يجاب يحتج عليه بتمامه دلالة الادلة الظنية
ظنا وكفاية الظن في الاصول كما ذهب اليه بعض والقول بان استلزام وجوب ذي المقدمة
وجوب المقدمة ليس استلزاما عقليا واقعيا بل انما نشاء من العرف والعادة فيجاب ان دلالة
اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة على وجوبها مثل دلالة صيغ العموم على العموم حتى لو صح
ذلك فان كان صحيحا جاء مثله في الوجه العام على ما يفهم من كلامه بعد ذلك من ان ما ذكره هنا في هذا
يكفي الظن فيه لانه يرجع حقيقة الى المباحث اللغوية التي يكفي فيها الظن على ما صرحوا به هنا
قول ضعيف ولم يقل به احد وليس المنع فيه قطعا كما لا يخفى وكانه خلط بين المعنيين فخبط هذه
في الادلة المذكورة فيما بينهم وقد عرفت حالها لكن ما يقتضيه العقل ويحكم به العامل المقدمة
واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقا بل واجبة على بعضها اما المعنى الذي وجوب المقدمة الخ
عاقب عليه فنحو كونها لازمة ومتعلقة للخطاب الايجابي تبعا وكونها مطلوبة ومرادة حتما بالتبع
واما الذي لم يثبت وجوب المقدمة عليه فاسوى المذكور من كونها متعلق الخطاب اصالة
او كونها مطلوبة ومرادة بالذات او كونها تركها مع الواجب سببا لاستحقاق العقاب واحدا
لكن انما يكون ذلك مترتبا على ترك المقدمة لا على ترك الواجب وكون اشتمال تركها على المقدمة

لاستحقاق عقابين او كون تركها سببا ع

واما المقام الاول فلفضاء الفرق والوجدان بان الخطاب المتعلق بايجاد الشئ وكذا طلب الشئ وارادته الحتمية يتعلق بالشئ بما يتوقف عليه ذلك الشئ البتة حتى لو قال الآمر طلبت منك الشئ الفلاني ولا اطلب منك مقدماته اوها اريدها اوها انهاها فتعلق خطابي بها تجاهلا كان ذلك شنا فضا فكان بمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب قال العلامة الدواني في شرح العقايد العضدية ردا على المحقق الشريف حيث سلم وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاد الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بديهة وينظر الى دعوى البداهة اينا كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في فصل المحصل حيث قال ما لا يتم الواجب مطلقا الا به فكان مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلف الايمان بركلف بد كيفما كان وهو قادر عليه من جهته تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقديم اولا وبذلك الفعل ثانيا انتهى كلامه ولا اظنك في مرية من هذا بعد تعقل تعلق الخطاب لا يجاب والطلب والارادة الحقيقيين بشئ وتعقل تعلقها بما يتوقف عليه ذلك الشئ والحاصل بعد تعقل هذه الامور عن العوارض والغواشي وكيف يعقل من عاقل المنع من تعلق شئ وعدم التعرضة بنقيضه مع تجويز ترك مقدمة الشئ الذي يستلزم تركها تركه والتعرضة بنقيضه وما قيل من ان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب بدعيث فلا يقع من الحكيم والحال ان العقل غير ملهم ارادة الشرعي فيتكلم وجوان تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل فكلام لا يرجع الى محصل كما لا يخفى وبما ذكرنا يظهر امكان توجيه الدليل المنقول عن الامدي كما وعدناك هناك ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب والطلب بتبعا بمقدمة المامور به ليس من جهة كونها موقوفا عليها المامور به بل من جهة استلزام فعل المامور به فعلها حتى ان هذا المعنى ثابت ايضا بالنسبة الى اللوازم المامور بها التي يكون وجودها تبعا لوجود المامور به لا مقدمة عليه كما يحكم بها الوجدان ولحذا يحصل الظن للبيب بان وجوب المقدمة ليس باعتبار ان استحقاق العقاب عند تركها لا

يصح

لا يصح الاعاقبة تركها لا على تارك المامور به وان التكليف حينئذ لا يصح بالمامور به لانه تكليف بما لا يطاق واستحقاق العقاب على ما يشبه ضلالا كما توهمه بعض واستدل عليه بهذا الخ كما سبق مفصلا فتفطن واعلم ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب بالمقدمة واستنباط وجوبها منه ليس المراد به انه مقصود للمتكلم حال الخطاب حتى يكون غافلا للبديهة والوجدان بل انه يلزم من ذلك الخطاب وان لم يكن مقصودا للمتكلم ومشعورا به له والحاكم بالملزوم هو العقل ولما كان منشا اللزوم في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي وان كان الحاكم هو العقل صح نسبة الايجاب الى الشرع فالحكم بالوجوب الشرعي وتعلق الخطاب الشرعي بها على وفق راي الاشاعرة ولا تظن ان ما يستنبط من الخطاب يلزم ان يكون مقصودا للمتكلم حال الخطاب لانهم ذكروا في بحث المنطوق غير الصريح انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايما واشارة وفحوى ودلالة الاشارة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصودا للمتكلم وضرب بها مثلا غير ما قولنا في وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قولنا وفصاله في عامين فانها يدلان على ان اقل هذا الحمل ستة اشهر مع انه ليس بمقصود وقد في الايتين او منها قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله ما نقصان ديننا فقال اليست احديهن شطر دهرها لا تصلي في نصف دهرها فانه يدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه وقد بدا المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة يقتضي ذكر اكثر ما يتعلق بها الغرض فان قلت هذا لا يجدي نفعا لان غاية ما ذكرتم انه يمكن ان يستنبط شئ من خطاب بدون ان يكون مقصودا للمتكلم لا ان يكون المتكلم شاعرا به اذ المقصود في المقامين انما هو القصد دون الشعور والكلام انما هو في الشعور وايضا لو سلم ايضا انه يمكن ان يلزم شئ من الخطاب بدون الشعور فلا يجدي ايضا عن فتيل اذ لا يمكن ان يكون الايجاب الشئ مستلزما للايجاب ما لم يكن مشعورا به لان الكلام ليس الا بالشعور والايجاب بالكلام فان الايجاب يستلزم الشعور بالموجب ولا شك انا نامر بشئ ونحن لا نشعر به وليس له شعور بعقد منه

فلا يكون لازم ايجابا بالمقدمة تحققنا فلا يكون ايجابا بد ايضا تحققنا فبطلان ان ايجاب الشئ
مستلزم لايجاب مقدمته قلت اما الايراد الاول فالامر كما ذكرت من ان الكلام في الشعور
دون القصد لكن يمكن ان يقال ان منشأ توهم لزوم الشعور كانه توهم لزوم القصد فيرفع
الثاني برفع الاول وان لم يكن منشأ ايضا فلا شك ان في رفع الثاني رفعا بالرفع الاول
الى اللهم كيف وتحققه يستلزم تحقق الاول مع ان شعور بعض العالمين المستنبطين من الثاني
المذكورين ليس بلازم حال الخطاب بهما كما يخفى وان لم يكن في خصوص تلك المادة كذلك
اذ الكلام في مطلق الخطاب مع قطع النظر عن المتعلم واما الايراد الثاني فجوابه انا لا نقول
ان ايجاب الشئ مستلزم لايجاب مقدمته حتى يتجه ما ذكرت بل نقول ان ايجاب الشئ مستلزم
لوجوب مقدمته مع علم الشعور بالمقدمة ووجوبها فكثيرا ما يلزم شئ من فعل اختياري بدون
ان يكون للفاعل شعور به فان قلت كيف يمكن تحقق الوجوب بدون الايجاب مع انهما
متلازمان قلت ان اردت ان الوجوب والايجاب الصريح متلازمان فغير مسلم وان اردت اعم
من الصريح والضمني فمن ان الايجاب الضمني ههنا متحقق والمراد بالايجاب الضمني الايجابي المتعلق
بما يتوقف عليه الشئ لا الايجاب اللازم بمعنى ايجاب احد وتقديم دفع ايرادنا الثاني
مع امكان الامر بشئ مع علم الشعور بمقدمته نعم علم الشعور لتفصيلهم لكن ذلك غير لازم
في الامر هذا وذكر في المعارف حال تعلق الخطاب فتأمل عليه تعلق القصد والارادة به
بالجملة فكل من طلب شيئا بالطلب الحتمي فان كان كونه فاعلا مقدمة كونه ذا مقدمة شعورا له
فالامر ظاهر وان لم يكن مشعورا به فيأتي الطلب المتحقق ضمنيا متعلق في الواقع بمقدمته تبعا وان
لم يكن ملحوظا لان المطلوب كما يتوقف على الشئ بسبب وجوده وتعلق الطلب به كذلك يتوقف على الشئ
بسبب وجوده ما يتعلق به تعلق التوقف ووجوه تعلق الطلب بذلك المتعلق المتعلق من وجود
وجود ذلك الشئ والا فاسد بين لا بد في المطلوبية الغير المتحققة من تصور المطلوب واما في تبعيته فقد
على الطلب المقصود والارادة والايجاب والالزام واشالها جميعا لا يقال قد يطلب الشئ ذا المقدمة

مع كراهة المقدمة اذا لم تشعر بكونها مقدمة له فيما ذكرت يلزم تعلق الارادة بالكراهة
بشئ واحد وهو ظاهر لان اختلافهما اذا كان تعلق الارادة تبعا من دون الشعور بل انما يتحقق
مع الشعور ولهذا اذا اشعر بكونها مقدمة في الفرض المذكور يتبع طلب ذي المقدمة كما اذا
طلب شئ من دون الشعور بامر متلازم لمفسدة فاذا اشعر به يتبع الطلب فتدبر واما المقام الثاني
فعدم وجوب المقدمة مع كونها متعلقة الخطاب اصالة او كونها متعلقة القصد والارادة
بالذات ثم لا حاجة الى التعرض له واما عدم وجوبها مع تنبه احتراق ذمتين او عقابين
على تركها مع الواجب فلان الذم والعقاب على الشئ اما باعتبار تجهه في مضرة مع قطع النظر عن
كونها عصيانا لاحدهما او باعتبار كونها عصيانا لاحدهما باعتبارهما معا وعلى التقادير لا يلزم
فيما نحن فيه احتراق ذمتين على ترك الواجب اما على الاول فلان العقل لا يحكم بجواز
ان يكون ترك شئ قبيحا في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحا في نفسه مع قطع النظر عن استلزام
لترك ذلك الشئ فالقول بالفرق انما يكون سببه ذلك الاستلزام ولا شك ان العاقل لا يذم
بسبب علة تجتمع واحدة ذمتين متغايرتين وصوف بالذم الوجدانية واما على الثاني فلان العرف
والعادة تقضيان بالعفو بالذم اذا امر بشئ ذي مقدمة فان في الاتيان بذلك الشئ امتثالا واحدا
ومن تركه سلم مع ترك ذي المقدمة اولا عصيانا واحدا فقط فيكون العقاب بالذم ايضا من هذه الجهة
واحدا وبما ذكرنا ظهر حال الاحتمال الثالث وان شئت ان تظهر ذلك بما ذكرنا فانظر ما يقول
الذاهبون لمن ترك الشئ الى الحج لم تتركب الخطوة الاولى ولم تتركب الخطوة الثانية وهكذا وقل
انك في من تيه من وجهه وانه ليس باعتبار امر لفظي لو عقل فمنه واما عدم وجوبها مع تنبه تنبه احتراق في
الذم الحاصل وقد تنبه على ذلك الا ترك ذي المقدمة فلقضاء العقل والعرف ايضا بالفرق
الوجدانية ان الذم على ترك الواجب لا على ترك المقدمة وقد ثبت ان الذم على ترك المقدمة
ليس باعتبار تجهه في نفسه بل بسبب استلزامه القبيح الذي هو ترك ذي المقدمة فاذا تفرد
ان الذم واحد فلو كان ذلك الذم على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا اذ لو كان

فيها ايضا لكان الذم اثنين لاستلزام قبح الذم والقائلون بدايتها قائلون بعدم قبح ترك ذي المقدمة
ح واذا لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا لم يكن ما يتلزمه ايضا قبيحا لانه كان فقد باستلزام القبيح
فيرتفع القبح والذم راسا فان قلت ارتفاع القبح عن ترك ذي المقدمة باعتبار سريانه الى
ما يتلزمه لا يقدح في قبح ما يتلزمه قلت بين ان لا تحقق القبح في ترك ذي المقدمة حتى يمكنك
القول بسرايته الى ما يتلزمها اذ على هذا لا يكون ترك ذي المقدمة قبيحا ما لم يتحقق المقدمة ويكون
قبحه مشروطا بتحقق المقدمة اذ لا وجه لكون ارتفاع قبحه وسرايته الى ما يتلزمه الا عدم تحقق العقاب
والذم عليه على تقدير ترك المقدمة بناء على سقوط التكليف منه وعدم صحة التكليف كما سبق في
بعض الامثلة الا ان الكلام بعد على تقدير تسليمه يلزم ان لا يكون ترك ذي المقدمة قبيحا ما لم
يتحقق المقدمة لا ان يكون قبيحا وترتفع قبحه بعد ترك المقدمة كما لا يخفى واذا لا قبح في ترك
ذي المقدمة ما لم يتحقق المقدمة فحين بين السرايتين بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا نقول انه ما لم
يتحقق قبح شيء على تقدير ان يكون قبحه مشروطا لا يمكن ان يكون قبح ذلك التقدير باعتبار
استلزامه القبح وصفة لا يمكن ان يكون قبح ترك المقدمة باعتبار استلزامه ترك ما هو قبيح على
تقدير فعل المقدمة لان البديهة حاكمة بان مثل هذا لا يصير منشأ للقبح بل لا بد من قبح ثابت في شيء
حتى يصير منشأ للقبح اخرا وما يكون مستلزما للقبح يكون قبحه على تقدير لا بد في قبحه باعتبار ذلك
الاستلزام من وقوع ذلك التقدير ولا يكفي صدق الشرطية وكلا الامرين منتفيان فيما نحن فيه على
انه لو كان هذا منشأ للقبح لكان ترك المقدمة الواجب المشروط ايضا قبيحا فتحقق هذا المعنى بالنسبة
اليه لا ان يتكلف ويزاد قيدا خاصا وهو ان يكون فعلا للمقدمة لان ما مع ذلك ايضا لا ثمرة له
عند المحقق لان مرجع النزاع باعتبار قبح ترك او ما يلزم تركه لا باعتبار ان يكون اللازم فيما نحن فيه
بالاعتبار الاول والا لزم على الاعتبار الثاني اذا قد علمت ان قبح ما يلزم تركه اعني ترك ذي المقدمة
ليس قبحا مطلقا بل انما هو على تقدير فعل المقدمة فيصير منشأ لزوم المقدمة قبح ما يلزم تركها
على تقدير فعلها وهذا ليس بكاف في غناية اللزوم بديهة لانه لو كفى هذا اللزوم القائل

بعدم ذلك التقدير البتة
مع

المذكور من وجوب مقدمة الواجب المشروط لتحقق هذا الامر بالنسبة اليها ولم ينفع التنبيه المذكور
في الفرق ومن هنا ظهر وجه اخر لبطلان بعض الادلة المتقدمة عن الرسالة المذكورة لا يتم
المقدمة الثالثة بان ما يكون مستلزما للقبيح على تقدير لا بد في قبحه من وقوع ذلك التقدير
ليست مسلمة على الاطلاق بل ذلك انما هو فيما عدا تقدير المقدمة واما فيه فاذا كان شيء مستلزما
للقبح على تقدير المقدمة عليه وكان مع ذلك مستلزما لانشاء المقدمة فلا جرم في قبحه باعتبار ذلك
الاستلزام لا بد لفيد من دليل وعلى هذا يمكن ان يكون قبح تلك المقدمة الواجب المطلق باعتبار
استلزامه ما هو قبيح على تقدير ان لم يكن التقدير محتملا لان انشاء ذلك التقدير
انما هو بسببه نعم ان كان انشاء التقدير بسبب اخر وكان التقدير مما فيه المقدمة لم يكن قبيحا
وبهذا اندفع النقض بالمقدمة الواجب المشروط ايضا لان قبح تركه ليس على تقدير المقدمة فقط
بل لا بد من فعل مقدمة ايضا وقبح ترك الواجب المطلق وان كان فيه ايضا لا بد من فعل مقدمة لكن ليس
ذلك التوقف بالذات بل باعتبار توقف المقدمة عليه حتى لو فرض تحقق المقدمة عليه بدون فعل
المقدمة لكان تركه قبيحا ايضا بخلاف المشروط الواجب لانا نقول الفرق بين المقدمة وبين ما
يحكم بحكم الوجدان بخلافه هو انه تقدير يكون مقدمة الواجب المشروط المقدمة في مثل الامر كما لا يخفى
الا ان يفرق بين الصورتين بان المقدمة في الثاني شرط لقبح ترك الفعل وفي الاول شرط لحقيقة
الذم وكان محققا في الاحوال والتروك لكن يتحقق الوقت لكن تحقق المقدمة شرط
لقبح ترك الفعل وهذا لا يوجب الا احتقاق الذم والعقاب على تركه والقبح في الترك يتحقق بدونها
وبالجملة لو كان للقبح معنى اخر وراء استحقاق الذم وكان متحققا في الافعال والتروك وان تحقق
المقدمة لكن تحقق المقدمة شرط للاستحقاق الفاعل والتارك والذم والعقاب فلا تنافي من هذا
الاستدلال مجال لكن الظاهر انه خلاف معتقد القوم كما مر من ان فضل النبأ والسامي لا يتصف بحسن
ولا قبح اتفاقا وان كان بعد محل كلام وان لم يكن معنى متحققا عند فتم الدليل بلا شبهة
فتدبر هذا وايضا نقول قد ثبت ان الذم واحد لاشك ان المتقدم يستحق الذم والعقاب على ترك

ذى المقدمة حال ترك المقدمة وما استدلوا به على عدم تحقق قصد ف بطلان بعضه وحقق بطلان
بعض لحن نتيجة وان كان الذم عليه صحيحا وكان هو المقصود بالذات فى الطلب فلا معنى لكون
الذم الواحد محاسل حال الترك الواحد على ترك المقدمة الذى هو المقصود بالعرض دون ترك
ما هو المقصود بالذات واما كون الذم الذى هو المقصود بالعرض وان كان كل منهما مقصودا فيا
فلا فساد فيه وهو ظاهر موافق لحكم العرف والعادة ويؤيد ما بينا صحة الذم على ترك ذى المقدمة
حال ترك المقدمة بل وقوعه عليه فلم قل لترتع فى جنات يتأملون من المجرمين ما سلككم فى
سقر قالوا لم نك من المصلين الاية فان قلت قد لا يكون ذو المقدمة اهم مقصودا اصليا بل
يكون الذهن منه شيئا اخر مثلا فى الامر بالصلوة والطبخ ليس المقصد الاصلى الا تسخن او الطبخ بل شيئا اخر غير
الماهية المقصد الاصلى من فعل المكلف وبالنسبة الى المقدمة فيمكن ايضا ان يقال انها مثبتة ان الواجب
مع مقدماته معلم فيكون المطلوب المجموع وهو الذى يحصل به عن من المكلف لا اجزاؤه فالذم و
العقاب على حاصل حال الترك انما هو على ترك المجموع لا على ترك الاجزاء فعند ترك المقدمة انما
يتحقق الذم باعتبار ترك المجموع لا باعتبار ترك المقدمة ولا ذى المقدمة والوجه هو الاول كما
لا يخفى فان قلت كيف يمكن ان يكون شئ طبيعيا ولا يتحقق الذم على ترك مع انهم قد صرحوا
الواجب بما يذم تاركه قلت الموجب الذى تدعيه بالنسبة الى المقدمة كونها لازمة ومطلوبة
حتما ولا شك ان معنى اللزوم والطلب الحتمى والاقتضاء ليس معنى الذم كيف وقد يصدق كثيرا
الايجاب بدون التصور والذم على ترك بلا بدون تصور المنع من الترك ايضا فلا نسلم استلزام
ايضا نفى القيد والمسلم انه يتلزم استحقاق الذم اما على ترك ذا وعلى ما يلزم ترك وهذا المعنى
متحقق فيما نحن فيه واما انهم عرفوا الواجب بما ذكر فليس بمجيد كما لا يخفى مع انه يلزم ايضا على القائلين
باستحقاق ذم واحد وقد يتأيد على المقدمة شل ما يلزم علينا ان ذا المقدمة واجب منه مع عدم
ترتب الذم على تركه فان قلت فرق بين الموضعين لان القائلين بذلك اما ان يقولوا بان
التكليف بذى المقدمة مشروط بوجود المقدمة واما ان لا يقولوا به وعلى الاول لا اشكال اذ ما

لم يأت

على ترك ما جرا المقصود بالذات دون ما هو ع

ع

لم يأت بالمقدمة لم يجب ذو المقدمة فلا فساد فى عدم الذم على تركه وعلى الثانى ايضا لا فساد
لانهم يقولون بناء على رايهم ان الذم على ترك الواجب انما هو على تركه فى وقت الوجوب بالقدرة
والاختيار والحال انه عند ترك المقدمة لم يبق القدرة على الفعل فى وقت الوجوب فلا ذم
قلت ما نقول فى واجب له مقدمات لم يتوقف بعضها على بعض وكان وقت بعض المقدمات
معينا فلو ترك ذلك البعض فى وقته يبقى عقابا واحدا على ان كل من البعض الاخر ايضا كان
واجبا ولم يسقط بسبب ترك البعض ولم يتحقق الذم عليه والفرق بين شل هذه الصورة والصورة
الاخرى والقول باستحقاق ذمين فى هذه الصورة دون عينه محكم بحض فان قلت الواجب ما
يذم تاركه بوجه ما والذم بوجه ما حاصل ههنا ايضا وهو الذم على ترك البعض على تقدير
ترك الاتيان بالبعض الاخر بخلاف ما ذكرتم اذ لا ذم اصلا قلت الفرق ان الاقتضاء الحتمى المتعلق
بالكل مسلم لو يتلزم الذم على الترك لا مستلزم مسلم وان كان الذم بوجه ما كان معلقا ومشروطا
بذلك الوجه وهو الوجوب الكفائى متعلق بالبعض لا بالمجموع وما ذكرته فى ابطاله يندفع بالتأمل
وليس هذا موضع ذكره فرق لا فرق بين الموضعين وبينه تأمل فليتأمل وما مر من وجوه اخر فى اشتمال ترك
على مفسدة فان كان المراد بالمفسدة صورة الفعل العقلى فقد مر الكلام فيه وثبت عدم اشتمال ترك على
وان كان له معنى اخر من مخالفة الغرض بالمنع لكن ليس بمنتفع فى هذا المقام اذ القائل بالتبعية
كما لا يخفى فصار فذلكة ما اخترناه ان المقدمة يتعلق بها الخطاب الايجابى والطلب الحتمى لكن تبعا وتلزما
وللعقاب على تركها اصلا لا باعتبار فى ذاته ولا باعتبار استلزامه ترك ذى المقدمة بل لان
انما هو على ترك ذى المقدمة واما ان تبا استحقاق المدح والثواب على فعلها فلا نسلم انكم فان قلت
صرح قائل احدها اخيرا قلت نعم قال به القرافى على ما نقل منه ويمكن القول به فى حق ايضا ارجع من
العلماء اطلقوا القول بوجوب المقدمة ولم يتعرضوا لحال المدح والذم نفيا واثباتا فلعلهم ذهبوا
ايضا الى ما ذهبنا نعم قد صرح بعضهم بثبوت الذم والعقاب مع انك قد عرفت من قبيل انه لا مانع يلزم
فى عدم القول بل عدم وجدانه فى مثل هذه المسئلة هذا واما القول الثانى فقد احتج عليه ايضا بوجوه

وفيه فلا شك ان فى تركب فى الشئ من الغرض ع

ان يكون هو الظن عند التأمل ع

منها انه لو استلزم ايجاب شئ ايجاب مقدمته للزم تكلف الموجب لها والا للزم الامر بشئ
ايجابا بدون عدم شعور الامر به وهو بديهي الاستحالة والثاني بط للقطع بايجاب الفعل مع الذهول
عما يلزمه وقد مر سابقا هذا الوجه مع جوابه والحاصل ان مدعوم ان كان علم لزوم ايجاب
المقدمة صريحا فلا نزاع معهم فيه ودليلهم ح مما لا يقبل المناقشة وان كان مدعوم عدم الايجاب
مطلقا فاجوبة ماسن وقد يجاب بانه ان عدم التعقل فيما هو العزيز الاصح من وضع المسئلة لا قائل
الله تع ولا يخفى ما فيه قال الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بعد ما ذكر الجواب الذي ذكرنا
سابقا ولم يرتضه وذكر ايضا الجواب السابق المتضمن للاجمال والتفصيل والحق ان يقال انا لا ندعي
ان ايجاب المشروط اذا صدر عن احد يستلزم ايجاب الشرط بل انما ندعي ان صدور من الحكيم العالم
الشاعر كان يستلزم الارادة الحتمية المتعلقة بمقدماته عند الشعور بكونها مقدمة له وهذا
نظير ما يقال ان ارادة الشئ يستلزم كراهة ضده عند ملاحظة كونه ضدا وعلى هذا يندفع
الاحتجاج الذي نحن فيه نظرا الى ان امر السيد عبده بامر مطلق ايجابي وعلم العبد انه لم يكن لرجاء
الخطاب شعور بمقدمة ذلك الشئ ولكن يعلم انه ان اشعر بها لطلب ذلك الشئ حينما التبس
اذا ترك العبد ذلك الشئ واعتذر بعدم شعور السيد بالمقدمة فلا شك ان العقلاء يذمونه ولا
يقبلون اعتذاره مع انه يلزم على ذلك القائل ان لا يستحق الذم اصلا لانه لم يعرف بانه ح لم يكن ايجابا
للمقدمة ومقتضى ادلته السابقة انه لو لم يجب المقدمة لم يحق استحقاق العقاب فيلزم عليه اما
الاعتراف بفساد ادلته او بفساد قوله هنا وكذا الحال في امر السيد اذا لم يكن حكيما فالقول بانه يكون
ما يكون يستحق الذم على المقدمة وان لم تكن واجبة اظهر من ان يخفى هذا مع انه لم يذهب احد الى هذا
الفارق والفصل الذي لا معقولية له اصلا عند التدبر في المقام وتفصيل القول ان متعلق
الحكمة والشعور بالمقدمات اما ان يكون الطلب مختفيا ويترتب عليه اطاعة مقتضاه من الوجوب
للاتيان بالمطلوب على الوجه المأمور به وصحة استحقاق الذم على تركه اولا والثاني خلاف الفرض ونفرض الكلام
كما اشرنا اليه وعلى الاول يلزم ان لا يكون لطلب المقدمات دخل في تحقق طلب الشئ واستحقاق الذم

على تركه فطلب الاستدلالات السابقة المنقولة من هذا القائل فان قلت لعله يقول ان في الصورة
المفروضة لا يتحقق الطلب بالنسبة الى المقدمة بالفعل لعدم الشعور بها او علم الحكمة لكنه يتحقق
تقديرا بمعنى انه لو شعر بها وكان حكيما لطلبها البتة وهذا الطلب التقديري حاصل في محل ذلك
ما يتوقف عليها وقد ثبت استحقاق الذم على تركه ح كما بدا ما اوردت وفيه انا نقول ان الذم
احد هذا الادلة المذكورة لكن قال بان طلب الشئ لا يلزم طلب المقدمة عند الشعور بها و
حكمة الامر لانه عند طلب المقدمة يلزم في الذم على تركه بل لان العقل يحكم على التقدير
المذكور لانه ما في الواقع فليحكم عند عدم علمه هل لذلك العقل وجه محتجا او لا قلنا ما ذكره
الفاضل من العقل يجعل تعلق الطلب بالمقدمة معلوما حتى عند عدم الشعور وعند عدم كون الامر حكيما
الى العقل يتعلقه بها حال الشعور وتحقق الحكمة فقط فان كان وجه قولهم ان ما يلزم من فعله
اختيارا يلزم شعوره وعلمه به فلا يلزم من طلب الشئ طلب مقدمته ووجوبها يلزم ان لا يكون
الطالب عالما به شاعرا وذلك لا يتحقق بدون الشعور بالعلم والحكمة فقد علمت انه باطل وانه لا
يلزم الشعور بما يلزم من الفعل الاختياري مع انه عند الشعور بالمقدمة وكون الامر حكيما انما
لا يلزم عليه بوجوب المقدمة وتعلق الطلب بها اذ ربما يحكم الشاعر بالمقدمة لا يشعر بتعلق
هذا المعنى ولا يعلمه لان هذه المقدمة مما تفتقر كونها بديهية ليست مما يشتبه على احد كيف
وجمع كثير من العقلاء ذهبوا الى خلافها الا ان يختص بالذي لا يعلم الا شيئا على خلاف
الواقع وهو مع كونه تكلفا تاما ويحتاج مع ذلك ايضا الى التقييد بحال الالتفات الى هذا
المعنى وحصول هذا المقدار بديهة اوكثيرا ما اذ ربما يكون الحكيم المفروض حاصلا له التفات المذكور
ومع حصوله لا يكون ملتفتا اليه حالا الى المقدمة وهو تكلف في تكلف يبعد عليه انجح يلزم
ان يتوقف تعلق الطلب الموجب بالمقدمة على المقدمة وهو مستلزم للدور على ما ذكرنا في مثل
هذا المقام لكنه خلاف المحقق بل الحق ان حصول التصور بوجود شئ يتوقف على وجوده
بدون ممكن فان العلم بالتوقف حاصل لا لاستلزام الدور بل بوجه آخر ليس ههنا

موضع ذكره لا مطلقا ويجاب بأن المراد في التكليف والتقييد وتقييده بما لا يعلم العلم بالتوقف وهو كما ترى الا ان يقال الطلب انما يتحقق في هذا الصنف فقط لكن لا يتوقف على التقدم بل اللزوم ههنا بوجه اخص ويكفي الظفر بالشيء اخص غير المتقدم المذكور ويكون متحققا في الحكيم المذكور دون غيره ليكون موقوفا عليه لتعلق الطلب والوجوب بالمتقدم ولعله يقال الطلب في غير المتقدم بدون المتقدم يقبح لانه تكليف بالا يطاق فالطلب لغير المتقدم اذا كان حكيما وشاعرا يكون المتقدم متقدما يطلبها ايضا البتة واما اذا لم يكن كذلك فلا وهو ايضا كما ترى حيث الطلب يكون تكليفا بالا يطاق وايضا في حكيم شاعر لا يكون عالما بما به كان ذكر فلا بد من تخصيص اخر وايضا الوجدان شاهد بانه لا يتمشى الطلب مع عدم التقدم سواء كانت متقدمة ومن عنده بان متقدمة الواجب واجبة او لا وليس ان يكون يوجد فيها على التقدير الاول طلبان وعلى الثاني طلب واحد هذا وان كان وجيها نقول ان الطلب لا بد فيه من الشعور بالمطلوب فيما نحن فيه والشعور في الطلب الصحيح كما عرفت وانت بصير التقييد بالحكيم لشعور بل يكفي الشعور فقط عليه ان نقول لزوم الشعور في الطلب ليس باولى من نقول لزوم العلم بالطلب حال الالتفات وعدم الكفاية لم يجز اشفاء هذين الامرين ولم يجز اشفاء الاول فقد علمت ان الحكيم الشاعر قد لا يعلم بطلب المتقدم بل يكون الا ان يخصص بمثل تخصيصات السابقة وقد علم حالها بما ذكر فلا حاجة الى اعادة القول فيما ذكرنا ظهر حال ما اذا كان بوجه نقول لزوم الشعور بالمطلوب والعلم بالطلب حال الالتفات وعدم الكفاية جميعا ولما لم يظهر للفرد وجه اخص سوى الوجوه المذكورة وقد ظهر فسادها والكل انما يحتمل لا اصل له عند التحقيق فالصواب ان يقال كما قلنا ان تعلق الطلب بالشيء صحيحا يلزم تعلق الطلب بمقدمته رضينا وان لم يكن تعلق الطلب بالمقدمة بل كما المقدمة ايضا مقصود بالطلب بل مع الكفاية للطالب ايضا ولا فساد فيه كما قد مر فان قلت لعل وجه ليس لتوهمات المذكورة بل وجه ان الوجدان كما يجدان عند الميل والنزوع الشيء اذا التفت الفاضل ان شيئا اخر تما يتوقف هو عليه يجد فيها ميلا الى ذلك الشيء البتة واما اذا لم يلتفت فلا مضكذا

حكم الطلب

حكم الطلب ايضا اذ هو في الحقيقة ارادة شيء من الغير والتزوج وميل الى فعل الغير له قلت بعد الاغماض عن لزوم الغيرية الحكمية ايضا بل يكفي الشعور بالمقدمة وكونها مقدمة كما لا يخفى الوجدان ايضا حاكم بخلاف ما ذكرت اذ لا مجال في النفس حال التقييد المذكور للميلين والنزوعين اللذين فتدبر ومنها ان الواجب متعلق الخطاب لان تعلق الخطاب داخل في حقيقة الواجب لانه احد اقسام الحكم فكل واجب يتعلق الخطاب ضرورة ان الامر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق بمقدمة وهذا ايضا قريب من الوجه السابق والجواب بما ايضا قال الفاضل المذكور في رسالته بعد ايراد هذه الحجة والجواب عنه على اصولنا ان الامر شيء يستلزم الارادة الحتمية المتعلقة به والارادة الحتمية المتعلقة بالشيء يستلزم الارادة الحتمية المتعلقة بمقدماته وليس الواجب عندنا الا متعلق الارادة المذكورة سواء كان مدلولا عليها باللفظ او لا وسواء كان دلالة اللفظ عليها مطابقية او التزامية مقصودة بالدلالة او لا اذا عرفت هذا ظهر لك اندفاع الاحتجاج واما على اصول الاشاعرة فقد يقال لا نسلم ان الواجب ما تعلق به الخطاب بل قد يكون الشيء واجبا ولا يكون هناك ايجاب متعلق بنفسه وبغيره ما فيه وقد يكون الواجب متعلق الخطاب كونه متعلقا امتثاليا منهيا وان اردا منع من ذلك سلمناه لكن المقدمة ايضا كذلك فانا نمنع تعلق الخطاب بها تبعا وهذا اقرب لانه قد يطلب الشيء ميلا عن المقدمة اجمالا وتفصيلا فلا يتعلق بها الخطاب اصلا اذ التعلق بالشيء يستلزم الشعور به لانا نقول لو سلم ذلك فنحن ندعي ان الدال على ايجاب الشيء يدل على ايجاب مقدمته الشاعرة لا يلزم في الدلالة الالتزامية اللزوم الغير البين بحيث يحتاج الناظر عقلا بل يكفي اللزوم العادي والعرفي واشفاؤه صناعي اشهى ولا يخفى ان ما ذكرنا من قبيل العلية ليس شيء اذ ما يمكن ان يبقى في تعلق الخطاب يمكن ان يقال في تعلق الارادة والجواب بتبعية التعلق شترك فالاولى التمسك بها وان الجوابين المذكورين من قبل الاشاعرة مرجعهما فاحذ المراد بعدم تعلق الايجاب بنفسه في الجواب الاول عدم تعلقه صريحا وان تعلق تبعا فيرجع الجواب الثاني

متعلق الخطاب وما ليس بمتعلقه فليس بواجب بحكم عكس النقيض فالمقدمة ليست مع

وهو الذي ذكرنا سابقا ولاعتنا عليه فالحكم بافتيته احد محالات فساد الخ ما لا وجه له كما تقدم
حمل الجواب للخير على استفهاد من قوله في جواب لا يبقى فلذا ان تفسادة ثم ان ما ذكره في هذا الجواب
لا يكاد يتجه اذا لم يذهب الى ذلك كيف ولو سلم علم اللزوم العقلي فظاهر انه لا سبيل الى اثبات
لزوم العادي والعرفي كما لا يخفى هذا التوجيه من قبلهم لا وجه له بل الوجه ان يقال على ما ذكرنا
سابقا ان الخطاب متعلق بالوجوب المقدمة تبعا فيلزم في التعليق التبعي ان يكون لازما
لمدلول الخطاب سواء كان اللزوم بينا بالمعنى الاخص او لا ولا يلزم ان يكون الخطاب دالا عليه
التزاما بالمعنى المصطلح يظهر من كلام السيد المذكور في رسالة الذهاب الى محزها ما ذكره كما يلوح
اليه ما نقلناه سابقا من ان المسئلة ظنية وستقف عنه ايضا التصريح به لكنه ليس بشئ بل
هو في غاية البعد عند من له فطنة فتنبه كما اشرنا اليه والعجب انه ادلت السابقة على ما يدعيه
تمامية انما يدل على تقدير تمامية على اللزوم العقلي فاعلم انه ههنا بان اللزوم غير عقلي
يدل على علم نفطنه بما يلزم من اراد لتته والمتكلف من توجيه كلامه ههنا اجمال على ما
ذكرنا فالوجه لكن الظاهر من السياق عدم ارادته لانه يخل على الجواب الذي ذكره من الدليل
السابق وقد عرفت حاله ايضا فافهم ومنها انه لو استلزم وجوب ذي المقدمة وجوبها لاشتمل
التصريح بعدم الوجوب لكنه ممكن فيصح ان يقال اوجبت عليك الصعود فلا اوجب نصب السلم و
الجواب ان المراد بامتناع التصريح ان كان عدم صحة ذلك التصريح وبطلانه في الواقع فالملازمة
مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لما ذكرنا من ان المراد بصحة التصريح في كلامهم بيانا ان كان علم البطلان والكذب في الواقع
فصحة القول المذكور ممنوعة اذ هو في الحقيقة غير لذان يقال للطلب ذلك الصعود ولا اطلبه كما
ذكرنا سابقا ان كان امكان صدور ذلك القول عن العقلاء ثم لكن لا دلالة له على بطلان
التالي لجواز ان يعتقد بعض العقلاء ما هو خلاف الواقع ويعتقدون والاستلزام الذي اكد يعبر عنه
بتقييد كونه بديهيا ليس بما يخفى على احد وان كان المراد عدم صحة صدوره عن العقلاء
فبطلان التالي مم لكن الملازمة ممنوعة والسند ما ذكرنا فما قال السيد الفاضل في رسالته وعلى

ما ذكرناه

لا يخفى انه لو كان مرادهم من الوجوب
بعض المعاني الثلاثة المتقدمة
وجوب المقدمة
عقلا او شرعا
تأمل

ما ذكرناه من ان المسئلة ظنية منع الملازمة لان الاستلزام قطعي فيصح التصريح بخلافه انتهى وفيه
ما ذكرنا انه يشتمل ضمنا ما يدل على بطلان مدلوله فكون المسئلة ظنية وقاعدة صغرى وصغرى منها
لوجوب المقدمة لعمري بترك هذا والثاني باطل لان ترك نصب السلم عند الامر بالصعود انما يعني
بترك الصعود ولا بترك النصب وجوابه على ما ذهبنا اليه واضح الملازمة كما مر واما على ما ذكرناه
فيمنع بطلان التالي اذ لا نسلم عدم العصيان على ترك النصب بل غاية الامر ان العصيان على ترك الصعود
استلزام ترك الصعود وهو ليس بقابح في غرضنا ومنها انه لو وجب المقدمة لكان قولك لكلب
باشتغاء المباح وادعاؤه ان كل مباح واجب لان ترك الزنا مثلا لا يمكنه الا بفعل احد
فيكون احد هذه الافعال هو ما عليه للترك المذكور وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب فيكون هذه الافعال واجبة تخييرا قال الفاضل المذكور وجوابه انا لا نسلم الملازمة
وسند كلام الكلبي غير صحيح فقد على منع وجوب المقدمة فقد قال الكلبي عليه اجيب عنه بان كلا
من المباحات والواجبات والمندوبات والمكروهات موانع من حصول الضد الحرام بشرط
وحصول الضد الحرام مشروط باسباب كالقصد والشوق والارادة وكان حصول الشئ
يحتاج الى تحقق جميع اجزاء العلة فاشتغاله يحقق باشتغاله بعض العلل فترك الحرام الحاصل
لحصول احد تلك الموانع المذكورة او باشتغاله شئ من العلل والاسباب المذكورة فاذا انتفى
شئ من تلك الاسباب ينتفي باشتغاله من غير توقف على حصول المانع وح كان وجود تلك
الاشياء على علية في بعضها من الوجوب والاباحة بعنوان ومن في بعض تلك الصور ان
ترك الحرام لا يتوقف الا باركتاب شئ منها فذلك عند توقف الحرام ومنع انتفى اللازم ان
القول بصيرورة المباح واجبا ولا ضير فيه انما الكلام في اشتغاله المباح واما صيرورته
واجبا لاجل اقترانه بالوجوب بسبب بعض العوارض ومنه يظهر ان ترك الزنا مثلا امر عدمي
اعتباري لا يكون مناطا لحكم بعد الاشارة الا باعتبار الامر الذي يكون منشأ لانتزاع هذا الحكم والاحكام
الحقيقية الجارية على الامور الاعتبارية انما هي باعتبار الاصل الماخوذ منه وبهذا الاعتبار صح

التلازم بين الامور الوجودية والعدمية مع امتناع عليّة العدم للوجود وعكسه فالتكليف المقتضي
لحسن المتعلق وكونه امرا يباشره المكلف بقدرته وارادته واذا تعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا
بما هذه حقيقته وليس ذلك الا الكون او حركة اخرى عند الحرام المذكور فيكون التكليف متعلقا
باحد الامرين تخييرا بالجملة لا وتكابا المكلف لترك الحرام ليس الا مباشرته للكون او حركة اخرى
عنده فتعلق التكليف بالاولين تعلقه بالثانية وكون علة الترك عدم الشوق والقصود
والارادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار دنشأ انتزاعه كالايخفى ثم في جعل الاباحة
وما نحن فيه حصول الحرام نظرا فلو كان كذلك كان الماتية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا اوقت
الصلاة شلا مانعة من ان تكون الزنا بينا مانعا منها ايضا فكان الزنا موقوفا على عدم الصلاة
فيكون وجود الصلاة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلاة للدور فرفع مانع
الشئ من علل وجوده فيلزم ان تكون العلية من الطرفين هف ويمكن ان يقال اذا حصل ترك
الحرام بان تكا بفعل ما بحيث صار التكليف برفع القدرة فلا يجب عليه فعل ما لاجله ترك المذكور
بل كما اسند عدمه كان مستندا بالاباحة وكذا سند الحرام عن بعض الجوانح قد يكون ممتنعا في
بعض الاوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن حتى لا يكون مكلفا بالترك كما بينا فحال فعل مسلك
في ذلك الوقت كان مستندا بالاباحة فلا يلزم اشتمال المباح رأسا انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره من ان ترك الزنا شلا امر عدمي كان اراد به انه ليس مستلزما للقدرة كما ذكره
بعضهم ثم فاذكره في بيانه مندفع كما حقق في موضعه وان اراد به انه ليس منشأ لامر وجودي
فلا يجدي فان الحرام لما كان مستلزما للقدرة ضعفه ثم لانه قوله يجوز النهي والترك
بالغيب فلا حاجة الى ضرورة مع ان الشاهد في الوجود ما يكذبه بل وسلم فلم لا يجعل متعلق
التكليف الكف وصوامر وجودي لا يجري فيه ما ذكره كيف ولا بعد ادعاء الاجماع المركب
على ان متعلق التكليف في النهي اما العدم على راي من ارده مقدورا او الكف على راي من لا يراه كذلك
وما ذكره حق في ذلك الاجماع مع ان المجيب المذكور قد بنى في حاشيته على شرح العضد في هذا المبحث

ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف
في الزمان الثاني فعلى
الزمان الثاني لا يكون
مكلفا بالترك لان
ح

عن ترك الزنا

عن ترك الزنا بلفظ الكف في مواضع وبعد الليتيا والتي ليت شعري ان هذا الافتراض اي تعلق
بالمجيب المذكور لان المستدل انما ادعى ان ترك الزنا واجب وهو موقوف على فعل منه فيكون
واجبا بناء على وجوب المقدمة والمجيب منع التوقف فلا يرد عليه بان ترك الزنا ليس بواجب
مالا وجد له بل هو جواب باخص من الاستدلال ولو قيل ان المراد ان ترك الزنا لا يتعلق به التكليف
بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل هو ضده فيكون فعل ضده واجبا فالشئ المباح حتى يصير دليلا اخر غير
ما ذكره المجيب وللحاجة الى المقدمات المذكورة وقد ذكره القوم اينا عليها واجابوا عنه
وغرض المجيب انما هو دفع الاستدلال المذكور للكعبي لا كل دليل يمكن اقامته في هذا المقام و
اما ثانيا فيكون انما هو لدفع الاستدلال المذكور للكعبي لا كل دليل وجود الصلاة علة
لعدم الزنا ان اراد انه يتوقف عليه كل حصل بدونه فمنوع لان عدم الشئ انما حصل لعدم
علة الثانية فوجود الزنا اذا كان علة التامة مجموعا يكون احد اجزائه عدم المانع الذي هو
الصلاة عند ما انما حصل لعدم ذلك الجميع وعدم المركب انما حصل بعدم احد اجزائه ولا يتوقف
على خصوص عدم المانع اعني وجود الصلاة وان اراد به انها ان من جميع اجزاء العلة التامة
للزنا حاصل سوى عدم الصلاة فمنوع عدم الزنا موقوف على وجود الصلاة ووجود الصلاة
موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور فيه انه يجوز ان يكون هذا الوجود موقوفا على الاستناع
صلا حيث علل الشئ بعلة علة بقيد المحال ثم نقع بيد المجيب انه قد اعترف بان ترك الزنا
شلا قد يتوقف على فعل منه وح يلزم الدور بناء على تحقق الماضية من الطرفين ويمكن
ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت موقوف في بعض الصلوات على فعل منه
في الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور ح بيانه ان الزنا في وقت شلا وجد الشوق الى الزنا
لكن لم يصل الى حد الاجماع فح عدم الزنا حاصل لعدم الاجماع الذي هو جزء العلة التامة من دون
التوقف على وجود المانع ويمكن في هذا الصورة ان يعلم انه اذا اشتغل بالصلاة شلا يقوى
ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلاة في الوقت

السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم مانعيته متحقق بناء على عدم الاجماع وبعد
الاشتغال بالصلوة يغير الشوق ولم يصل الى حد الاجماع وفيتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق
ايضا بناء على عدم شرطه لا وجود مانعه هذا وههنا كلام اخر وهو انه يجوز ان يقال ان المانع
اذا كان موجودا مقدما مما يتوقف عليه وجود الشئ واما اذا كان معدوما فلا نسلم لما لم
المحقق الدوراني عند اكان انتفاء شئ مما لمانعيته يكون عدم المانع موقوفا عليه واما اذا لم
يكن انتفاء الشئ مما لمانعيته فلا يكون كذلك عدم المانع موقوفا عليه وعلى هذا لا يلزم على المجيب دور
حمل كلامه على ظاهره ايضا وبالجملة الحكم بتمانع الاضداد مما لا اعجال لانكاره وفي كلام الشيخ الرئيس
ايضا التصريح بما نافيه كيف كان وشئ اولى بالمانعية من الضد فلا وجه للايراد على المجيب بانه جعل
الضد مانعا نعم لو قيل ان عدم المانع معلم ليس موقوفا عليه بل هو من مقارنات العلة التامة
كما ذهب اليه بعض لم يكن بعيدا لكن هذا بحث لا احتفاظ به لاصل المجيب وبقاؤنا هذا لا يخفى انه على
هذا القول الجواب عن الشبهة في غاية الظهور واعلم انه قد اورد على المجيب المذكور ايرادا اخر وهو
ان ما ذكره لا يدفع الشبهة اصلا بل انما ذكر بدل ما لا يطلب لفعل الاضداد وهو انتفاء بعض الشرائط
وهذا لا ينافي وجوبه الخ فيه ان كما هو مورد المستدل وجوابه بانه ليس كذلك بل مراده ان عدم الزنا
قد يترتب على عدم الزنا يترتب عليه ولا يتوقف على شئ اخر فيه في هذا الوقت اذ الى المكلف
بفعل ضد الزنا مثلا كان مباحا لانه ليس مما يتوقف عليه عدم الزنا فلا ايراد حاصلا فان قلت
عدم الزنا انما يترتب على عدم العلة التامة وذلك العدم كما يحصل في ضمن عدم الشرط الذي
هو جزء كذلك يحصل في ضمن عدم المانع الذي هو ايضا جزء كما هو بديهة من وجود المانع فقد
وقت تحققها جميعا يكون عدم الزنا مترتبا عليها فيكون وجود المانع ايضا مما يحصل به الواجب
فيكون واجبا قلت قد تقرر ان عدم بعض اجزاء المركب انما يستند اليه متى فقط وان كانا معا في الزمان
فيجوز ان يكون عدم الشوق مستندا بالذات على عدم المانع فيستند اليه عدم الزنا لا الى
عدم المانع فتدبر بعد ايراد ثالثا فلان ما ذكره من الجوابين يرجع الى امر واحد اذ الغرض الاول

من جنبات

ترك الزنا لا يصح تعلقه بترك الزنا
بل انما يتعلق في الحقيقة
بفعل ضده وانما
يقتضي النهي
التكليف
ح

على عدم الشوق مثلا بناء على كونه
شرطه فاذا فرض عدم الشوق
في وقت مثلا بناء على
عدم علته ح

اذا كان مقدما بالذات على عدم
بعض اجزاء فعدم المركب
ح

من جنبات الغرض الثاني فلا وجه لجعلها جوابين وايراد بعد فلان ما ذكره اولا من ان التكليف
المذكور محال لعدم القدرة على الزنا ايضا اذا كان متمكنا من فعل الضد لان هذا التكليف في الحقيقة
انما يتعلق بفعل الضد على ما ذكره وهو مقدور ولا دخل لمقدورية التكليف بفعل اخر في التكليف
بشئ بخ فيهدم بنيان جوابيه المذكورين فانا قلنا ان التكليف بفعل الضد فاذا كان ترك الضد
واجبا فلا وجه للتكليف فقد اعترف بان الترك ايضا يصير منشأ الحكم ومناط الغرض فيبطل كلامه
الاول واما ثانيا فلان جواب المجيب بما يمكن ارجاعه الى ما ذكره من الجوابين من دون التكليف
فتم وقد اجيب عن اصل الشبهة بوجه اخر وهو ان الفعل مباح في حد ذاته واجب من حيث يتوقف
الواجب عليه والاجماع انما هو على اباحته في الجملة ولا يخفى ما بعد وهنا لو وجبت لوجبت بتبع الغير
بطل الاجماع على عدم وجوب شئ من المقدمات من الراس مثلا والجواب منع الملازمة انما ذلك في
الواجب اصالة وفيما قصد به التعبد فوقه عدم وجوب الغير في كثير من الواجبات كما وانما
ورد الوديعة لحصول الغرض منها بدون النيابة وكذلك المقدمة لان الغرض منها التوصل الى التعبد فلا
يحتاج الى النية ثم من ثبات الثواب عليها كما مر يتوقف على النية ومنها لو وجبت لكانت مقدورة شرعا
والا لزم التكليف بما لا يطاق لكن لا تقتضيها والجواب ان اراد بالتقدير الشرعي تقديرا وهميا
بالفاظ الدالة على تعيين التقدير فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الدال على تقديره العقل فان
العقل يحيل الغرض من المقدمة الا بايصال فاذا حصل بها الايصال كان من افادة المقدمة معلوما
يحصل ضد لم يكن كذلك وان اراد اعم من ذلك فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ثم ومنها لو وجبت
المقدمة لكان زيادة على النفس والزيادة على النفس بخ بطل ومنها لو وجب لترتب الثواب
عليها وجوابها ظ ومنها لو وجبا المقدمة لكان زيادة على النفس لزم ان يكون التارك للوضوء
اذا كان على شاطئ النهر مستحقا للعقاب واحد واذا كان بعيدا من الماء مستحقا لعقوبات كثيرة مع
ان الاعتبار يقتضي عكس ذلك والجواب انا لا نسلم تعدد العقوبات وتعدد ولو سلم فنقول
ان استحقاق العقوبات مختلف شدة وضعفا بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال والسهولة والصعوبة

وغيره يجوز ان يكون الزيادة لاحتمال الناشئ من التلك فالصورة الاولى اكثر من الاخر وان كان
الاخر اكثر صعبا لكم والعدد كيف ومن لم يوجب المقدمة اما ان يقول بتساوى الاحتمالين في
الصورتين او يقول بالتفاوت والعقل يحكم بفساد اوله ظاهرا فتعين القول بالثاني وح
ان يكون من زيادة الاول مقاومة لعدد الاحتمال في الثاني فانه يمكن ان يقلب عليهم تقليب
هذا الكلام بان يقال لو لم يجب المقدمة لزم ان يكون المأمور بالوضوء اذا كان على شاطئ النهر
شاكا بالثواب واحدا اذا كان بعيدا من النهر كذلك مع ان في هذا الباب واما القول الثالث
فقد احتج عليه اما على عدم وجوب ميز السبب فبالاصل وضعفه ظاهر بعد ما قررناه وبالوجوه
المذكورة وقد عرفت ما فيها واما على وجوب السبب فبوجوه الاول الاجماع نقله جماعة منهم المدقق
الشارح القوشجي في الواجب المطلق اجماعا وليس بشيء لما ذكرنا من تعين السبب والجواب عن الاول ان الاجماع
غير ثابت كما قلنا سابقا من عبارة المنهاج ظاهر جدا على الخلاف وفي عبارة المختصر ابهام
الثاني قال في الاخير ومن الحنفية ان المراد بالتوصل الى الواجب ان كان فعل ما هو وسيلة الى الواجب فلا نسلم
الاجماع وان كان المراد تحصيل الواجب والاتيان به فمسلم لكن لا يفيدهم كما لا يخفى ولا يذهب عليك انه يمكن
تعكيس الدليل بان يقال الاجماع حاصل على وجوب التوصل وليس بواجب لما ذكر فيكون بالشرط فتدبر
الثالث وهو العمدة فيما بينهم وعليه تعويل الاكثرين وجود المسبب عند وجود السبب ضروري
وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور والجواب عنه ان الوجوب باختيار
السبب لا امتناع بعدم اختياره كما سابقا وفيه ايضا انه لو تم دليلهم
هذا لزم انتفاء التكليف رأسا لان السبب ايضا لا بد عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه
يمتنع وجوده وهكذا تسلسل الكلام الى ان ينتهي الى الله تعالى قال الفاضل المذكور في رسالته بعد
رد الدلايل المذكورة ويمكن الاستدلال على المطلب بان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف وصوله للمكلف
الا بالارادة الصادرة عنه لتحريك القوى المنبثة في العضلات واما الامور المتاخرة
لذلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل فعل الله تعالى يمتنع لها استتباع العلل للمعلول

واستتباع

ان العقل يحكم بزيادة في الثاني
الجواب ان يقلب على ما مر ح

واستتباع الاشياء للامور المتقارنة لها انما هو عادي فلا يمكن تعلق التكليف به ويرد عليه ان
بعض المكلف ان كان معلولا للقريب فلا نسلم وجوب احضاره تعلق التكليف به وان كان المعلم من
فعل المكلف لكن لا يجدي نفعا اذ المسبب فعل توليدي للمكلف صادر عنه بتوسط الفعل الاول كما زعمه
المعتزلة واستدلوا عليه بحسن المدح والذم عليه والجواب ان بقي عند تعلق التكليف بالمسبب
اما ان يكون المكلف وجوده في نفسه او ايجاد المكلف اياه والاول باطل فتعين الثاني وح ايجاد
المكلف للمسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب وقد مر بطلانه او غيره اما ان يكون اختياريا ام اضطراريا
الاول والثاني باطلان اما الاول فلانا نعلم انه ليس هنا الا تاثير اختياري واحد من المكلف في السبب وليس
ضمنا ثانيا ولا وراءه شيء فتعين الاول وهو المطلوب بالجملة ليس بيان المكلف بالمسبب المكلف في التكليف
فعلا اخر غير ايجاده للمسبب صوابا واحدا ينسب اليهما بحسب الاعتبار ويظهر ذلك بالمراجعة الى الوجدان
انتهى وفيه نظر لان مراده من كون ايجاد المكلف للسبب هو بعينه ايجاده للسبب صنوبا اليد نشأ
عرضيا اما ان لا يتعلق بالمسبب ايجاد ولا موجد له بل انما ينسب اليه الايجاد بالعرض اي بالمجاز
كما صرح به بعض المعتزلة من ان الافعال التوليدية موجودات بلا موجد هي في غاية الركاكة فكيف يمكن ان يكون
حقيقة بايجاد ولعد فعلا تقديريا معقولا يترتب عليه الثواب والعقاب ولا يخفى ان المراد ان الفاعل يوجدها معا
بلا دخل ما يتقوم به ما فاعلية موجوديته مع السبب بايجاد ولعد وهو ليس بممتنع ضرورة كيف ولو كان
هذا الخ ما نفع من تعلقه بالسبب ايضا لا يتم ذلك الايجاد الولعد متعلقا بالسبب بالحقيقة
وبالمسبب بالعرض ومناط التكليف ايضا الايجاد فلما كان الايجاد متعلقا بالسبب حقيقة و
بالمسبب بالعرض لان المكلف على تقدير كون الفاعل موجدا للفعل التوليدي حقيقة وح لا يمكن
كون تعلق الايجاد به بالعرض اذ يصير بمنزلة ان يقال زيد موجد لعمر حقيقة لكن ما
اوجد حقيقة ولا يخفى ما فيه من التناقض نعم لو لم يكن معنى بالعرض بالمجاز كما هو الفهم عند الكل
لهذا القول وجه لكن ح نقول لا يلزم ان يكون تعلق التكليف حقيقة بما ايجاده بالذات بل يجوز

المراد

وموجودا بايجاده بالقدرة
والاختيار لا مانع من
تعلق التكليف
ص

كان التكليف ليس متعلقا
بالسبب حقيقة وبالمسبب
بالعرض ص

واما ان يراد انه فضل الله تعالى
لكن ينسب الى العبد بالعرض
كما هو راى بعضهم فمشترع ما
ادعاه اذ لا دليل عليه اصلا
ص

ان يتعلق حقيقة بما ايجاده بالعرض كما صور لى بعض فمنع ما ادعاه من الدليل عليه امر و
دعوى الوجدان غير مسموعة مع ان الشواهد من حسن المدح والذم عليه مؤيدة للمنع ومعلق
على ان بعض العلماء ادعى الاتفاق فى كون الافعال التوليدية افعالا للعبد والمحقق الطوسى ايضا
ادعى ذلك على ما نقل عنه العلامة الحلى واما ان يراد ان موجد تلك الافعال الافعال المباشرية
للعبد فمع انه لم يذهب اليه احد فيما اعلم من فى سابقة فلو لم نقول لانه من التكليف بالشئ يتبين
ان يكون وجوده من المكلف ابتداء بل يكفى ان يكون وجوده من فعله الذى يصدر عنه بالقدرة
والاختيار لكن بشرط ان لا يكون صدوره من ذلك الفعل بالقدرة والاختيار وكفى مؤيدا
للمنع مدح العقلاء وذمهم على تلك الافعال من دون ملاحظة ارتباطها الى الاسباب والتسبيل اللائق
بالمقام ان يقال ان ما يترتب على فعل العبد انواع منها مثل الاحراق المتولد من القاء شئ فى النار
والظلم مثلا فعل يختص النار وان الصادر عن العبد ليس الا القاء فيخ مثل هذه الصورة
الظلم لا من اذا صدر بالاحراق كان امرا بالالقاء فقط اذ لا من يفعل الحيين لا وجد لها ومنها
مثل دحرجة الحجر والسهم ونحوهما فحاول من يقول ان الحركة القريبة انما يصدر على طبيعة المتحرك
بتحريك الفاسر ايا ها لا عن الفاسر به بدليل امكان بقائها بعد الفاسر بل الظاهر ان الامر بالعكس
اذ الحركة اليدية يصير سخنة السهم والحجر فقط لا لحركة السهم والحجر ايضا لانها فعل العبد
وعلى راى من يقول صدورها من الفاسر فالامر بالعكس حقيقة سواء قلنا ان صدور العبد
بتوسط الحركة اليدية او بصدوره عن حركة اليد ومنها مثل حركة المفتاح والقلم ونحوهما والظاهر عند
ان حركتها امر من العبد بتوسط حركة اليد او صدورها عن حركة اليد وعلى التقديرين لا من بها تامة
فيما تم واما كونها من طبيعة المفتاح والقلم بحيث الفاسر فيغيرها فان الدليل المذكور غير جار فيه ولا
يظهر دليل يفيد والعرف والعادة محكمان بكونها من العبد وكذا حسن مدح العبد وذمه عليها ومنها
مثل بحث الخشب ونحوه والظاهر ايضا ان الخارج من العبد بتوسط المنشار ونحوه وبتوسط حركة
اليد واما من حركة اليد بتوسط المنشار ونحوه وعلى التقديرين لا من بها واما كونه من المنشار

وكون

وكون حركته فى نفسه بتخريق الهواء وخلافا للنظام ومنها ما يترتب على الفعل مثلا من الهيئة التى تحصل
للخشب والظاهر على راى الحكماء انها من افعال العبد بل من فعل الله تعالى بدليل امكان بقائه بعد العبد
وانما العبد معد لها بحركة اليد والآلات وعلى هذا فاسناد مثل هذا اسنادا مجازيا لما بينهما من علاقة حقيقية متعلق
الخشب ونحوه الهيئة ويظهر من كلام بعض المتكلمين انها من فعل العبد كما نقلنا سابقا انهم يزعمون
ان اصابة السهم للرمية والالام الحادثة بعدها من فعل الرامى وعلى هذا يتعلق الامر بها والظاهر
خلافه والاقرب ما يترائى من حسن مدح العبد وذمه عليها فامر سهل اذ لا بعد فى ارجاعها الى المدح
والذم على اسبابها ومثل هذا لا يبعد ان يعد من الدليل اللفظى القائم على ان الاشياء لا يبقى بعد المؤثر
ولا يحدث بعده بطريق اولى ومنها مثل الامور الاعتبارية التى بين تترتب الفعل كالزوجية
المترتبة على وجود الاربعة وتارة على الزوايا المثلث للقائمتين المترتبة على وجود المثلث ونحوها
ومثل هذا يمكن اعتباره فيجوز ان يصدر عن العبد بان يوجد ايجاد الزوجية والتساوى فنا يهما بان يوجد
ايجاد الزوج والساوى والظاهر ان مثل هذه الامور ان كانت لازمة للفعل كالزوجية والتساوى
المذكورين فاسنادها اما الى الفعل او الى الفاعل بتوسط الفعل كما يقال ان موجد الشئ موجد لعنصره
الذاتية وعلى التقديرين لا من بها حقيقة سواء قلنا ان ايجاد الفاعل لها ايجاد بالذات او بالعرض
اذ لا مناقشة بين ان يكون المطلب بالذات والمنفى حقيقة هذه الامور وان كان ايجادها بالعرض
لان ما ينفى هو الامر ان يكون ايجاد الموجد به ممكنا سواء كان ايجاده بالذات او بالعرض
وكون ايجاده بالعرض لا يستلزم ان يرجع الامر حقيقة الى ما هو ايجاده بالذات ولا يذهب عليك
ان كون ايجاد هذه الامور بالعرض فى الاعتبار الثانى الذى ذكرنا انها من وان كانت غير اللازمة
فى الفعل فتنظر فى الامور الاخر التى يتوقف عليها سوى الفعل ويتعلم حالها من حالها
بما مر من نظر ما نقلنا ولا يخفى ان الصفات الموجودة مثل الكتابة واللباس ونحوها انما تتعلق الا
بالشئ منها مثل هات كانت مثلا فالامر يتعلق بالاتيان بالكتاب حقيقة وان كان الاتيان بها بالعرض
باعتبار الاتيان بمداد حقيقة والاضافات كما علمت مما ذكر ومن التفصيل يظهر حال ما لو فرض هالة الرايس

ثم اعلم ان في جميع المواضع التي ذكرنا ان الامر بالسبب حقيقة لانه لا يكون السبب مأمورا به ايضا بل المراد انه ليس مأمورا به حقيقة بل هو مأمور به بالعرض وان كان في بعض المواضع الايجاد من المأمور متعلقا به حقيقة والحاصل ان حكم السبب اليس عندنا حكم غيره من المقدمات من ان الطلب والوجوب متعلق بالحقيقة بالمسبب بالعرض بالسبب بالدليل الذي ذكرنا في سائر المقدمات لكن بشرط ان يكون المسبب من فعل المأمور بوسط مبدء وهو بالذات او بالعرض واما اذا لم يكن من فعله كالاحراق مثلا فالامر متعلق بالسبب حقيقة لا بالمسبب وان تعلق به ظاهرا هذا ثم انه لو كان الامر على الذب الطحلي من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى لا موجد سواه بل انما هو بمنزلة الشرايط فالالات لكان الامر فيما نحن فيه ظاهرا بعد كما لا يخفى ثم قال بعد ما مثلنا فان قلت التكليف بالسبب تكليف بالمسبب والمسبب لكونه حادثا يحتاج الى سبب حادث لامتناع استناد الحادث الى القديم من غير توسط الحادث وتنقل الكلام الى ذلك السبب فيلزم تسلسل امور لا يتناهى فلو كان التكليف بالمسبب تكليفا بالسبب يلزم التكليف بما لا يطاق قلت نحن لا ندعي ان التكليف بالسبب تكليف بالمسبب بل ندعي ان التكليف بالسبب معتبر بالمسبب الذي يباشره المكلف وهو داخل تحت ارادته واختياره لا انه تكليف بما وقع بعيدا خارجا من القدرة الانسانية فان قلت انشاء الطلب ليس انشاء بالمسبب فاذا كان ايضا مستندا الى سبب اخر كذلك يحتاج الى الفقدم ثم كذا فيلزم التسلسل قلت انشاء متعلق التكليف بالمسبب الذي يلزم من عدمه عدم السبب ليس بغير متعلق التكليف بالسبب فان متعلق التكليف بالسبب هو المسبب بالحمل الشايع الصناعي وان كان مغايرا له بالمفهوم والاعتبار فاذا صح تعلق التكليف بالمسبب صح انشاء تعلقه بالسبب قلت هذه الشبهة يتمسك بها في نفي اختيار العبد والانصاف ان المقام محل التحقيق وفي كلما افاده بعض المحققين من ان افعال العباد لها مبادي قريبة ومبادي بعيدة فمن نظر الى مباديها القريبة واستنادها الى العباد بالكلية حكم بالاختيار والعرف وهو التفويض ومن نظر الى مباديها البعيدة الخارجة من طوق البشر حكم بالجبر الجبث وعدم استناد الافعال الى العباد وفي الاختيار والجبر المتوسط كما افاده بعض المحققين لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وبالجملة اذا كان الفعل صادرا عن العبد بسبب الارادة والداعي فلا يلزم التسلسل الا المبادي البعيدة واما قولنا بوجوب التكليف من المسبب الى السبب بناء على ان ايجاب الشيء

بما لا يتناهى مع ان مبادي السلسلة خارجة من المقدور البشرية فيلزم التكليف بما لا يطاق صح

لجواز عدم وجوده لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذلك السبب ليس الى السبب الاخير صح

فكونها موقوفة على امر آخر لا ينافي استناده الى العبد وصحة التكليف به وكذا الوجوب بسبب الداعي صح

ايجاد السبب

ايجاد السبب يكون التكليف بالحقيقة راجعا الى ايجاد السبب تامل في هذا المقام فانه زلة الاقدام ومضلة الافهام انتهى لا يخفى عليك ان تقرير الايراد الاول على الوجه المذكور ليس بصواب على رأي المتكلمين لانه مبني على تقدير محتد يلزم تحقق امور غير متناهية في الواقع قطعا سواء كان التكليف بالمسبب تكليفا بالسبب كما هو فرض ذلك الامور الغير المتناهية اما مجتمعة او مترتبة فان كانت مجتمعة فيخالف مذهب الحكماء والمتكلمين جميعا وان كانت متعاقبة فيخالف مذهب المتكلمين لامتناع التسلسل عندهم مطلقا مع انه يلزم قدم العالم المخالف لمذهبهم ايضا فالصواب ان يقال هكذا لو كان التكليف بالمسبب تكليفا بالسبب لزم التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد لان كل شيء له سبب ينتهي الى المقدور وان الايراد الشاق لا يكاد يتحقق هاهنا في هذا المقام لانا اجبنا عن الدليل الثالث بما يقرب مما اجبنا واوردنا عليه ما اوردنا ثانيا نختار الدليل الى ما نقلناه منه ونمنع انه بعد كون السبب فعلا للعبد لا يكون واجبا عند وجود السبب كما في دليلهم ثم اورد عليه ما نقلناه واجاب بالتخصيص كما سمعت فيخدش الاجمال الذي بقي في دفعه ان هذه التهمة يتأتى بها في نفي اختيار العبد والانصاف ان ليس بناء الدليل على ان السبب واجب عند وجود المسبب حتى يرد عليه هذا بل على انه ليس ايجابا والمكلف به حقيقة وما ذكروه امور ولا يوجب تحقق ذلك المعنى لتبادر الجميع الافعال وصوفا نعم غايته على دليل المقوم كما اشرنا اليه ثم قال في رسالته واعلم ان القائلين بان ايجاب المسبب يتضمن ايجاب السبب دون الشرط طردوا الحكم في المحرم فقالوا ان تحريم المسبب يتضمن تحريم السبب والدليل الذي ذكره الاكثر من ان وجود المسبب عند وجود السبب معلوم بالضرورة والدليل الذي ذكرناه ايضا جار فيه اذ لو عرفت هذا فاعلم انه يلزم من ذلك في الشرط ايضا كما اشرنا اليه سابقا فالقول بالفصل محكم فان قلت لعل مراد المحرم تحريم المسبب الوجودي يستلزم تحريم سببه الوجودي لا محالة فلا يجري في عدم الشرط والمشروط قلت هذا التخصيص غير موجود في كلامهم ولا يساعده دليلهم لاشتراكه مع ذلك بدفعه

وقد اورد عليه اللهم الا ان يتكلف ويقال ان مراده بقوله فيها منعتم تعلق اه ليس الا الوجه في الامتناعين واحد بل التشبيه في نفس الامتناع فتأمل صح

التحقيق لان خلاصة التحقيق الذى ذكرنا ان متعلق القدرة حقيقة الامر الذى يباشره المكلف دون الامر التوليدى فاذا كان حصول الامر منحصرا فى التوليد كان التكليف متعلقا بسببه ايجابا او تحريما واذا كان حصوله بالتوليد تارة وبالمباشرة اخرى كان التكليف متعلقا باحد الامرين مخيرا فى الايجاب والاشتباه جميعا فى التحريم سواء كان وجوديا او عدميا وعلى هذا يتحقيق السبب توليدا لامر يرى الفخ من المسبب اليه فعدم الشرط لما كان مباشرا وحصوله قد يكون بطريق التوليد فى عدم الشرط لامر يرى الفخ من عدم المشروط لعدم الشرط لانتهى ولا يذهب عليك ان قوله لا يساعد دليلهم لا شك فيه منظور فيه لان استدلالهم بالوجوب عند الوجود والامتناع عند العدم لم يفرقوا بين السبب والشرط بعدم تحقق الامر الثانى فيه وان تحقق الامر الاول وقد اجيب عن هذا الدليل ثم وجه ما ذكرنا من ضعف كل من دليلهم ودليل القائل المذكور ظهر الحال فى تحريم السبب عند تحريم المسبب وفى وجوب الشرط عند وجوب المشروط وانتفع الدليل المانع من ادلة القول الاول كما وعدناك هناك واما القول الرابع فقد احتج عليه ابن الحاجب بانه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا لم يكن شرطا والتالى باطل لكونه خلاف الفرض وكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا لم يكن يجب الشرط لكان المكلف تاركه فاذا اتى بالمشروط فلا يخ اما ان يكون اتيانه بتمام الماموربه او لا والاول التالى اذ لم يجب عليه سوى ما اتى به فان المفروض ان الشرط لم يجب فيكون الاتى به تمام ما يجب عليه فيثبت الاول ح لم يكن الشرط شرطا لان الاتيان بالماموربه يقتضى الخروج عن العهدة والاجزاء فقط دون الشرطية قال الفاضل المذكور فى رسالته المذكورة بعد نقل ما ذكرنا واجاب عنه بعضهم بانه لا خلاف فى ان النزاع فى ان الامر بالشئ هل يكون امرا بشرطه ايجابا بالمطابقة او التضمن وجوب الشرط الشرعى للواجب المعلوم وجوبه من الامر بالشئ (عند الاتيان ح) فظاهر ان الامر بالشئ سواء حكم الشارع انه يجب الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة وهذا كما ان الشرط العقلى واجب عقلا فاحد الامرين ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يبقى لو لم يكن الشرط واجبا بامر اخر وهو نظر لان قول النزاع فى ان الامر

الاول فى الشرط وان تحقق فيه الامر الثانى وهو لا يجرى الدليل فى عدم الشرط لعدم تحقق الامر صح

بالشئ

بالشئ هل يكون امرا بشرطه كما لا يخفى ان يذهب اليه احد والتحقيق ان النزاع فى ان الامر بالشارع بالشروط وحكمه بان ذلك الشئ شرط الصحته هل هو امر بالشرط ام لا وايضا الكلام فيما اذا لم يكن الشرط مامورا به بامر اخر فضوله فحاصل الامر ما ذكره على تامل وقوله وجوب الشرط الشرعى للواجب المعلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب منظور فيه لان معنى الشرطية ان محذور ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه وهو خطاب وضع لا يتعلق خطاب الاقتضاء كما هو التحقيق عند المتدل والاقرب ان يقال فى الجواب المذكور انا نختار ان الاتى بالمشروط بدون الشرط يجزيه تمام الماموربه ولا ينافيه بعدم وجوب الشرط لجواز ان يكون الماموربه نوعا خاصا من الطهارة المطلقة بحيث يكون اشتمال الشرط مثلا لاشتمال الخصوصية فيتبعه فى عدم الخصوصية وح يكون ما يتوقف عليه حقيقة الماموربه ويكون المنتزع الى المشروط بدونه شرعا كمنتزع الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان تحقق المشروط هناك بدون الشرط جاء من عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك وبمجرد هذا الفرق لا يكفى فى الحكم بالوجوب فى احدهما دون الاخر فالفرق حكم بالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعى والمذكور كان تمام الماموربه حقيقة الا كان المذكور للمعتبر من غير حصوص وعلى هذا اذا خاطب بالخطاب الوضعى المذكور دل على اشتراطها بالوضوء ظهر ان ليس الماموربه فى الخطاب السابق حقيقة الا كان المذكور مطلقا بل الطبيعة المختصة بكونها صادرة عن المظهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هى ما يتوقف عليه الماموربه وليست نفسه ولا جزؤه وايجاب الشئ لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ان يكون الخصوصية واجبة عليحدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة المختصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان يكون طبيعة الصلوة واجبا عليحدة ويكون ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة فى الخارج او متخيلة الى اجزاء فى العقل والاعتبار بان ذكل واحد منها وبالجملة اذا تكلمنا فى الوضوء

وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وقد كنا للصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة الحضورية
بالحضور حيثية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا لا على القول باختلاف العقاب على ترك المقدمات
مطلقا ويمكن دفعه بانه قد ثبت ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب فلا شك ان الصلوة الحضورية
يكون فاسدة وعن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد
اسبابها فيكون التكليف بالصلوة الحضورية بتلك الهيئة تكليفا باسبابها واسبابها الاركان
الحضورية مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة اشتى كلامه ولا يذهب
عليك ان ما اورده على الجواب الذى ذكره بعضهم وهو العلقمة الفاضل المذكور بتمامه في حاشيته
على الامير فلاجل الاشتغال على شرح المختصر لكن بوجه لا يرد على هذا القائل هيهنا من ان الامر ما
اورده من قوله وايضا الكلام الى قوله ليس بوارد لان مراد المجيب من الامر الاخير في قوله وانما
يصح لو لم يكن شرطه حصول الحكم بالشرطية لانه على ان زعمه حكم بالوجوب وهو غلط كما يظهر من تلك البيان ثم
ان ما اجاب به عن اصل الاستدلال فمن كلام حق لا يعتريه شبهة وقد تقدم تحقيقنا بدفع السابق
الزمان وما ذكره من الدفع مدفوع اما اولا فبما عرفت من عدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب
واما ثانيا فبان بقاء الذمة لا يدفع المثال المذكور لما مر على تقدير القول بوجوب الشرط ايضا
من القول بوجوب المقدمة المعجز عنها الطهارة وطبيعة الصلوة اذ لو كان الواجب حضورها يلزم ان يبقى
الذمة عند الاتيان بها وان كانت الطهارة متاخرة عن الصلوة وهو ظاهر البطلان ويلزم ايضا انه لو اتى
بالمشروط فقط لبرئت الذمة من الامر به وان كانت مشغولة بالامر بالشرط والحال انه ليس كذلك
ح فقول ذلك الامر اما ان يكون امرا صادرا عن المكلف باعتبار وصدور سببه اذا عجز عنها
وعلى الاول اما ان يكون الامر الصادر مباشرة متوقفا على الطهارة عقلا ام لا وعلى التقدير
الثاني نقول ان المكلف به طبيعة الصلوة مع ذلك الامر الاختيارى لصلاحية التعلق التكليف
لكل من الافعال المباشرة فرضا غاية الامر ان وجوده يتوقف على الطهارة ويكون الطهارة
من قبيل الشرائط العقلية ولا يكون واجبة من دون لزوم الحذور وان لم يتوقف يلزم ان

يكون

ان يكون الاتيان بالطهارة والصلوة باقى بحاله فاشتق وان كانت الطهارة متاخرة اذ طبيعة الصلوة
غير متوقفة على الطهارة والمفروض ان ذلك الامر لا اخذ اعيانه متوقف عليها فلو فرض
انه اتى المكلف بها ثم اتى بالطهارة فقد اتى بجميع ما امر به اذ لا شئ سوى الامور الثلثة فتبرء
ذمته فح لا يتم لعله لم يكن متوقفا على الطهارة حتى يكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية
مع ذلك لا يمكن انفكاك عن الطهارة حتى يمكن الاتيان به وبالصلوة بدون الطهارة بل
يكون مثلا من قبيل الفعل والشخص للطهارة فيكونان موجودين بوجود واحد لانا نقول
الطهارة الكذائية اما ان يكون متوقفة على الصلوة المتاخرة او متلبسة بها اولا وعلى الثانى
الخلف والمذكور باق بحاله اذ ح يجوز الاتيان بالصلوة قبل الطهارة الكذائية ثم الاتيان
بها فيلزم حصول البراءة على الاول فع قطع النظر عن صحته وفساده نقول ما ذكر ثم فالطهارة
نفسه فى جانب الصلوة بان يكون ذلك الامر لا اخذ من قبيل الفعل او الشخص مثلا للصلوة
ويكون الصلوة الكذائية متوقفة على الطهارة المتقدمة او متلبسة بها ويكون هى المامور بها
فقط بدون الطهارة ويكون الطهارة فى صورة التوقف مقدمة عقلية والجواب يكفينا فى المنع
المنع مع ظهور ان المعقول ظاهر الاحتمال الذى ذكرنا لا ما ذكرتم وعلى الثانى نقول ان التكليف
بذلك الامر يستلزم ان يكون له سبب يستلزم وجوده ووجوده يكون متعلقا للحلف فلك
السبيل اما ان يكون هو الطهارة وطبيعة الصلوة او هما مع شئ اخر والاول لا يصلح للسببية
لعدم استلزام وجودها وجوده كما ذكرنا انفا بقى الثانى فح ننقل الكلام الى ذلك الشئ المنضم
الى الطهارة والصلوة بانه اختيارى او لا وعلى الاول اما ان يكون متوقفا على الطهارة او لا و
عدم التوقف يعود مما ذكرنا انفا وعلى التوقف يعود الكلام المذكور ولما كان دفعه الى غير
النهاية ممتنعا فلا بد من الانتهاء الى الامر الاختيارى ويلزم ما ذكرنا من عدم لزوم القول بوجوب
الشرط فان قلت لا يلزم فى الامر بالسبب ان يكون سببا بجميع اجزائه مقدورا للمكلف بل يجوز
ان يكون بعض اجزائه مقدورا وبعضه الاخر من فعل الآمر مثلا فح الامر بذلك المسبب الحقيقى

في هذا المقام حجة القول الاول ظاهرة مما سبق وحاصلها التمسك باصالة البقاء على الاطلاق والعموم
مع بقائه وعدم وجوب المشروط من تكليف ما لا يطاق وقد عرفت ما فيه انتهى كلامه وهذا وان
كان يمكن ان يجعل قوله واصالة البقاء على الاطلاق اشارة الى ما ذكرنا من الحجة بتكلف لكن
لا دخل للاستدلام في هذا المقام ولعل وجهه انه لحذف في تقرير القول الاول بوجوب المقدمة حيث
قال بعد ما ذكر ان الاقوال ثلثة لكن القول بالتقييد معلوم الوجه عند التحقيق لما بيناه
وانحصر الخلاف في جواز التمسك على قولين الاول وجوب المقدمة والبقاء على الاطلاق والثاني
الى التقييد بالشرط انتهى فلا جرم ذكر هذه المقدمة اولى وان تخيل بان الحق بالدعوى على
هذا الوجه ممنوع لانه اذا دخل لوجوب المقدمة وعدمه في هذا المقام بل هو نزاع اخر كما فصل
في الخلاف الاول والصواب تقريره كما قدمنا وكانه تبع من تقدمه في ذلك ومشى على اثره الفاضل
المذكور ايضا حيث قال الدعوى مثل ما صرح السيد لكن مع ما فيه كما عرفت لا يجدي في تصحيح كلامه
لان الادلة المذكورة سابقا انما تدل على احد جزئي المدعى واما على جزئه الاخر الذي هو المهم
الاصلي في هذا المقام فلا كما لا يخفى واما القول الثاني فقد اجيب بوجهين احدهما وهو المستفاد من
كلام السيد ان الواجب بالنسبة الى المقدمة قسمان مطلق ومشروط والثابت مطلق الوجوب وهو
عار عن الوجوب المطلق فلا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب بعد تقييد يتحقق الشرط لازم
على التقدير بن فحكمنا بد وعند عدم الشرط نشكك فيه فلا يحكم لا بدليل الاصالة البراءة وجوابه
انا لا نسلم ان الثابت مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق بدليل ما ذكرنا من الحجة على القول الاول
وايضا لو تم هذا لزم ان لا يحكم بالوجوب بعد تقييد وجود المقدمة ايضا اذ كما ان الواجب بالنسبة الى
مقدمة ايضا قسمان كذلك بالنسبة الى غير مقدمة ايضا قسمان فالمطلق كان مشروطا بشيء اخر سواء
مقدمة او لم تعلم والاصل براءة الذمة حتى يثبت فالفرق بين المقدمة وغيرها في هذا المحل حكم
بحكم لا يخفى وثانيهما انه لو بقي الامر على الاطلاق ولم يقيد بوجود المقدمة فاما ان يقول بوجوبها المقدمة
او بعدم وجوبها وكلاهما باطلان اما الاول فلان وجوب المقدمة خلاف الاصل فالقول به بلا

دليل

دليل بل واما الثاني فلانه على تقدير ان يكون فالقول بالقول الاول في الخلاف الاول كما اشرنا اليه سابقا لان
يكون هذا الدليل لبعض ولم يرتضه بعض اخر وجوابه اما على القول بعدم وجوب مقدمة الواجب
المطلق فباختيار الشق الثاني ومنع بطلان اللازم وقد مر في تفصيل القول فيه واما على القول بوجوبها
فباختيار الشق الاول ومنع كون القول بوجوبها بلا دليل اذ الدليل ما ذكرنا من حجية القول الاول فان
قلت ما ذكرت من الحجة انما يدل على مثل العبادات المذكورة اطلاق الوجوب لا نفس فيه
اذ الاخفاء في جواز حمله على التقييد وحمل نحو قول كما الله في حمله على التقييد بلزم مخالفة الظاهر
كذلك وحمله على الاطلاق يلزم مخالفة الاصل لان الاصل عدم وجوب المقدمة وفي الجمل
على الاطلاق يلزم وجوبها على هذا القول فلا بد من بيان ترجيح ارتكاب الثانية على الاول
قلت لا اخفاء فيه اذ دليل ظاهر على خلاف الاصل لا بد من ارتكاب خلاف الاصل بناء
على العمل بالظواهر والاستدلالات اللفظية الظاهرية كما لا يخفى والفاضل المذكور
في رسالته اورد الوجهين المذكورين ان وجوب المشروط مطلق والتقييد محال وجود المقدمة
خلاف الاصل لانا نقول بناء على القول بوجوب المقدمة يحتاج الى ثبوت ان مخالفة الاصل في
التقييد وهو ممنوع والجواب عن الاول ان التكليف بغير المقدور محال وجود المقدمة وعدم علم
في هذه الصورة محتملة لوتكك الفعل مع ترك مقدماته وعدم صحة العقاب والتعليل
بعدم وجود المقدمة وتلك الامور دليل على ان التكليف متعلق بالمقدمات لا بد على ان
المولى لو قال اجدد اتقن الماء لم يصح منه التعليل بعدم حصول الماء وعدم حركة الى طلب الماء او
غيرها وفيه ما يظهر الجواب عن الثاني ايضا لان القول بوجوبها المقدمة ليس من مخالفة بلا دليل
بل الدليل دل عليه وظهر ايضا اندفاع ما يقال من ان القول بوجوب المقدمة مخالفة للاصل ليس
باولى من القول بالتقييد المطلق على ان ابقاء الالفاظ على ظواهرها اولى من ابقاء اصل الاباحة
على حاله والاستدلالات اللفظية كما لا يخفى انتهى كلامه وكما لا يخفى ان قوله انا نقول منع في
مقام الاستدلال وان ظاهر قوله على ان بقاء دال على انه جواب اخر غير الجواب الاول وهو بعيد

ثم قال في ذيل الوجه الثاني لا يبقى
لاختيار الاول وهو وجوب المقدمة
وارتكاب خلاف الاصل
بناء على ال ص ع

وجوب المقدمة
من خلاف
الاصل ص

يتم لان ما ذكره في الجواب لا يقبل من وجود الدليل الا ان ظاهر الامر للوجوب على الاطلاق اي
وعدم تقييده وليلزم منه وجوب المقدمة وح لو لم يتيسر بانا ندل النظم على خلاف الاصل
يلزم العمل بالنظم لم يتم المراد ولم يسقط القول بعوده منه الاصل والنظم كما ذكرنا فليتأمل جدا بالحقيقة
بل لا بد منه وقد اتم الجواب الاول فنقول اعلم ان السيد قدس سره بعد ما فرق في الآية
بين السبب وغيره في هذه المقام بتقريب ما ذكرنا حيث قال الفرق بينهما ان الامر ان يوجب
علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب وانما قيد ذلك لان مع وجود السبب لا بد من وجود
المسبب هذا لا ينفع وحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات الافعال
لانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد يكلفنا الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج
فبان الفرق بين الامرين قال واذا كان ايجاب المسبب ايجابا بالسبب فانما تعلق المسبب باعتبار السبب
وكذلك تحريمه وفي الجملة احكام السبب لا بد من كونها متقدمة الى السبب فاما احكام السبب من اباحة
او حظر او ايجاب فغير متقدمة الى المسبب لانه يمكن مع وجود السبب المنع من المسبب انتهى وفيه
هذا الكلام خلل اما اولا فلان ما ذكره انما يدل على انه لا يتم تقييد وجود المسبب بوجود سببه
لان ايجاب المسبب ايجاب لسببه وكيف اخذه ايم فرع عليه ما فرع بحرف ما ذكر واما ثانيا فلانه
اذا كان جميع احكام المسبب متقدمة الى السبب كما قدمه فاذا فرضنا ان المسبب واجب مثلا لم يتعلق حكم
المسبب فالمسبب ما حرام او مباح وح التقييد يلزم ان يكون السبب ايضا كذلك هذا خلاف الجواب
عن الحاجبين وما يظهر بعد التأمل هذا واما الخلاف الثالث وهو ان الامر بشيء المقدمة هل هو
مشروط بوجود المقدمة ولا يمكن ان يكون مطلقا كما يمكن ان يحتج به على الاحتمال الاول
منه هو الدليل الثالث على القول الاول في الخلاف الاول كما اشرنا اليه ثم قد عرفت جوابها
فالصواب اذن هو الاحتمال الثاني كما حكم به الوجدان مرة واما الخلاف الرابع الواقع على
تقدير تحقق الاحتمال الاول من هذين الاحتمالين وهو ان الامر المطلق الوارد بذي المقدمة
مع كونه سببا لوجوب المقدمة هل يدل ظاهرا على وجوب المقدمة او لا فحجة الاحتمال الاول الصواب

ما ذكرنا

ما ذكرنا من الحجة على ما اخترناه في الخلاف الثاني وحجة الاحتمال الثاني اصالة عدم الوجوب فالجواب
ما ذكرنا سابقا من وجوب العدول عن الاصل لدلالة النظم تذنيب قال السيد الفاضل في رسالته
محل الخلاف كما ذكرنا على المقدمات غير ظاهرة عن ظاهرة بينة ولذا لا من الاسباب والشروط
واما الاجزاء فكلامه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه لان الايجاب الكل ايجاب
كل وليس ايجاب الكل ايجاب الجزء حتى يجيء ايجابا حيث لذا انتهى وفيه تأمل بل النظم جوابان الخلاف في الجزء
ايضا كما يظهر عند الرجوع الى ما فصل في الخلاف الاول ثم لا يمكن لجعل الخلاف الثاني فيه فتدبر
ثم اعلم ان النزاع على التقييد الثاني ثمرته ظاهرة واما على التقييد الاول فليس له كثير فائدة
وقد ذكروا لظهور فائدته في بعض المواضع مثل الصلوة في الثوب بين المشتبهين فان بعضهم اوجب
منع منه واوجب الصلوة عاريا مستدلا بامتناع التكليف وعدم امكان الجزء عندنا وهذا مبنا
على عدم وجوب المقدمة كما لا يخفى وكذا وصف المشتبه بالاجنبية بالتحريم وكذا تعليق الطلاق
او تعليقه عليه او تعليق الطلاق عليه وكذا الوصف بالعتق بعد تلك المقدمة قبل
دخول زمان ترك الواجب ونحوها اعاذنا الله من الاتصاف بالعتق عن
امور في جميع الطاعات والقربات ويدل بفضله سيئات اعمالنا الحسنات
وجعل خواتيم امورنا خيرا من المقدمات هذا آخر ما اردنا ايراده
في هذه الرسالة والحمد لله والصلوة على خاتم انبيائه
وآله والى الهداية والدلالة

تمت الرسالة بعون الله تعالى
١٣٤٧

رسالة في الرد على من نصب نفسه رأسا
المجتهد بن ولخطر الاخباريين
تصنيف الشيخ جعفر الخفري

الحمد لله الذي خلق الانسان وعلمه البيان وصلى الله على محمد وآله السادات الزمان ما طلعت الكواكب في
ظرف السماء بنجم ثاقب بعد فانه قد قامت الصداع بجعب على ساق وكثر الجدال والقيل والقال في
ملتاجج الاقطار والافاق بين فريقين من الامامية والطائفة المحقة الناكبة مسالك الشريعة المجيدة
وسبب ذلك انضمام اقتين مجتهدين واخباريين وبعد النظر في البين الارجع لكل منهما الا اعدل الفريقين
فان المجتهدين ان لم يرجعوا الى الاخبار ولم يعولوا عليها ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الاطهار من قوانين الدين
لم يوافق شريعتيهما المرسلين والاخباريين ان لم يجتهد وا في المقدمات التي يتوقف عليها فهم الاخبار
والروايات خرجوا عن طريقة الامامية ولم يسلكوا مسالك الفرقة المحقة الجعفرية فوجب الطعن المعارض
عن سادات الفريقين فالمجتهد الاخباري عند التحقيق والاخباري مجتهد بعد النظر الدقيق فضلاء العلماء
بلطف الله زاجون الواصلون الى الحق منهم والقاصرون والجاهل المقصرون والطاعنون على المجتهدين المشيدين
لاركان الذين هالكون فلا يرد علينا ما شنع بعض الجاهلين من العامة بان الخلاف كما وقع بين الفقها
الاربعة وقع بين المجتهدين والاخباريين اذ لا فرق بيننا في اصول الدين ولا مانع من الترجيح عند الاختلاف
الطريقين في معرفة حكم رب العالمين وانما جعل الكلام على محل الخلاف بينهم في مسائل متعلقة في كتاب
الحق فنهايع المجتهدين ان الاخباريين منها غلطون لكنهم غير معذورين وان كان انكارهم لكثير منها شهير
انكار ضروري العقل والدين لانهم لم يتعمقوا في النظر وسبقتهم الشبهة فكانوا من قصر الحق قصر عليه
ليس من مذهبنا الاقتصار على علماء معينين لا يصون الخطأ وذهنهم ولولا الافتقار منهم ومحن نشير اليها
على التفصيل ونبين حقير مذهب المجتهدين باوضح دليل ثم نبين ما استندا اليه كل من الفريقين ونوضح
القوي والضعيف من الجانبين ونقتصر على ذكر شطر صالح منها مع اقامة البرهان لانها محالة سوقها
الى الوجود بلطف ذات الملك المنان في دار السلطنة والايمان والعلم والعبادة احياها الله من قلب
الزمان ما دارت الافلاك بكواكبها واختلف الملوان وقد كنت عزمت فيما مضى من عمري وتقضى من ايام
دهري على الاجتهاد في هذا الميدان ولا اقتحم الدخول بين علماء الاعيان هذا من الفضل الاتاح وابليس

لان ابن البتول لا يبلغ سولة البنا الفناعير لكن دعاني اليه واوجب علي القدوم عليه التماس
فلدى الخاطر الملهم على تأييد جعفر اطال الله بقائه وجعلني فداه مع كثرة ما وايت من طعن بعض الجهلاء
على وثلة علوم خاتم الانبياء والائمة الاصفياء حتى كادوا ان يثنوا اعنة الاعوام ويلبسوا الحال على اعز اولي
الافهام ويخيبوا في ذلك المسائل مع الاشارة الى بعض الشواهد والدلائل وهو كثير لا يحصر في مثل
هذه الرسالة الموجزة لا ينبغي ان نذكر بتمامها ونقتصر فلنقتصر على ذكر المهم منها وهو مطالب ثلاثة

المطلب الاول في العقل اعلم ان الاسباب المؤثرات فيما يترتب عليها من الاثار والصفات
من الذوات والصفات خصوصيات وليس في ذلك الترتب من الامور الاتفاقيات في شيء من
عرفيات من ترتب التسخين والتبريد والقتل والتغذيب والعلم والادراك شك على النار والثلج
والعنب والعقل بدون واسطة او بتوسط احد الحواس الظاهرة او الباطنة انما هو لخصوصيات فيها
فان البديهة تحكم باقتضائها ذاتها لا لجعل جاعل وقضاء العادة خلافا لبعض الاشاعرة و
كذا مواقعة الطبع ومنافرته للمبردات والسموم والشمومات والملوسات ما يتعلق بالحواس الظاهرة
وما حل في الفكر والخيال ومحفوظها ما يتعلق بالحواس الباطنة انما هي لاسباب ومقتضيات وكذا ما
العقل مع عدم الواسطة فالعقل جعل سلطانا على النفس يأمرها بما يصلحها وينهاها عما يفسدها
فهي منقادة له الا ان قد يتسلط لنفسها او معونة الشيطان جعل لها سلطان على الاعضاء لا
يعصيه عنها حتى يخيل وتتراءى الاعراض لها فالعقل اذا درك شيئا بواسطة او بدونها من حسنا دالة
او صلاحها في فعل وترتب حكم على صلبه وجوبا او ندبا او كراهة او تحريما او تخييرا وعلم استحقاق
المدح والذم والعقاب في مقاماتها وقضى على غيره لو كان مقدورا له بذلك ومن هنا وجب على
كل مطاع من سيد وغيره مطيعه من ارتكاب ما يفسده واوجب عليه المؤاخذة او ندبه اليها على حسب
اختلاف المقام واستحق المطيع المدح والعاصي الذم ستروا من سائر العقلاء فالعقل تكفل بتدبير
النفوس بين لها ما يصلحها في امر دنياها وما يفسدها فيه من معاش ومعاد وفاش وغير ما
عجب ما يعلمه من الاسباب المقتضية للصلاح او الفساد في نحو امر يقتضي احدا الامرين على

عما علمه والارجع الى من هو اعقل منه ولعرفة الجهة التي هو فيها من يرجع الى عقول ارباب الصنائع في الصناعة والاطباء في الطبابة وفي معرفة الضار والنافع الى عقول العارفين واما ما استقل به عقله من مقتضيات حر او برد وجوع وعطش وبحق وهلك وموافق ومخالف فلا حاجة فيه الى المرشد وقد يقع الخطأ بابداع كيفية المعاش في هيج الحيوانات ناطقها وصامتها سوى ما وقف الحكيم بجعله جائز الافتراش واوقع الخوف من كل من له سلطان في قلب الناطق والصامت من الحيوان فلم تذل البهائم تخاف من موذيها من هجانسها وغيرها من الانسان وغيره من السباع والحيات والعقارب ونحوها وعلمها اسباب النجاة من هرب ونحوه وكذا المولى عليه من عبد وخادم ورعية ونحوهم فانهم اذا دخلهم تحت سلطان من له الولاية عليهم اودع في قلوبهم معرفة ما فيه سبب النجاة والهلاك من الطاعة والانقياد والمعصية المنبئة على الموافقة والمخالفة للمراد مما يترتب عليه الصلاح او الفساد للمولى والعبد ومتى حصل الوفاق او الخلاف منهم علموا بانهم مستحق المدح او الذم والثواب والعقاب من مواليهم او غيرهم فيميز الذاهي للمولى مثلا ذو وجهين ما يتعلق بصلاح نفسه وما يتعلق بصلاح العبد وفي حق الواجب تعالى ذو وجه واحد وهو صلاح العباد وما من جهة اوامر الشرع ونواهيه وما يتعلق بالاخرة فالحكم فيها بين واظهر لانه لا ينزع احد في ان الاغراض عن صلاح عبيده ومنافع كتنزيه الله تعالى ولا يحكم بارادة صلاحهم على احد كالحكم على الله تعالى فكيف يحكم العقل والعقلاء ببديهة بان عقاب المولى الذي يقع عليهم الا يحيح مواطئ المولى ظلم العباد والافساد في البلاد والخيانة والسرقة والكذب الضار وفعل الفاحشة وقتل النفس من غير سبب وهتك حرمة المحترمات الى غير ذلك ولا يحكمون بمثل ذلك على الله ولذلك ذهب المجتهدون من اصحابنا رضوان الله عليهم الى ان العقل مجد في الاصول والفروع للعلم بان احكام الشرع انما هي من اسباب مقتضيات كما يستفاد من صريح الايات والروايات ولامكان ادراك بعض تلك الاسباب بغير خوض في الاباب فمن اصغى بالعقل اليها اصاب وكون وجودها ثم الايجاد ثم الامداد ثم مدح وذم ثم حكم على من حل فيه وعلى غيره عاقبتها لو كان العقاب مقتضى الله ولو وقع منه عفو حيث علم ان الشارع مع حكمته قد

علم بما علم تعفى بانه كان منه ما كان من حيث الوجود ثم الايجاد ثم الارادة ثم الطلب وحكمها مع تشخص
اختلاف المدح والذم والثواب والعقاب من وجهين مع زيادة امكان المؤاخذة وعفوها فلا عفو
مع عدم العفو فاورد كد بنفسه غنى فيه عن الدليل وما خوطب عليه يحتاج فيه الى المرشد ودليل الحكم
العقل بالحسن والقبح شرعا ومعرفا وعادة من الفروعيات وتمامه في برهان الكتاب والروايات في
مواضع كثيرة غير محصورة والمهم انه على الاتفاق بين العقلاء من الكفار والمسلمين من المؤمنين وغيرهم
وانما انكره الاشاعرة في الاصول والفروع في اصول الدين اما الادراك والاسباب والمقتضيات
مطلقا كما يظهر من بعضهم او في خصوص الاحكام واما الادراك اياها واما الاعتماد عليه لوقوع الغلط
عندهم اما الاول الشرع لا يتبعر مستندين الى ما دل من الكتاب والسنة على انه لا تعذيب قبل البعثة
وفيه انه لا يفهم من ذلك الا الارادة ما قبل الاعلام كما يظهر من معنى العباد اذا قالها السيد لعبده ولم
يكن ارادة العفو فيها او يراد بما بعث به غيره وارادة العقل بالرجوع بعبده والى وقوع التكليف بالمأمور به
في امر الحب وغيره بالاجماع بيان مع دفن الكتاب والسنة مما علم وقوعه ويكون من ما مور به
بالتصديق والتكذيب معا ولانه لا يمكن كذب النفس فيلزم التكليف بالجمع وفي قضاء الكافر بما فيه
القضاء وطلحته بالاسلام الفاضح بحرقة الاثنين بر والعقل حاكم بعدم جوازه وغيره انه ممنوع ووجهه
ظاهر بما لا يجبار في افعال العباد او ان الفاعل هو الله وحده وان بالا يخفى واجتمع لهم بانا نوعي
حكم العقل يختلف بالنسبة الى الفاعلين والمفعولين والامكنة والازمنة والهيئات والاوضاع واكثر
ما كما اختلف حكمه ولم يكن الحسن والقبح تابعين للشرع فاذنه وامره وغيره فلم يحسن قتل المؤمن
من ملك الموت لموافقة الامر ويقبح من غيره لعدمها ولا قتل البهائم في التذكية دون غيرها للاذن
ولا قتل العالم بالغضب على ولده منهم وايقاع الطاعون والاحراق بالصواعق من الله وقبح من
غيره ولا حسن حصول شيء من الملاك وقبح من غيرهم وغيره ان المدار على ملاحظات الجهات والاعتبارات
وامر دعليهم لزم الخلف الانبياء والاعتذار بالخطأ او الاجبار وبالمعارضة بمثله لا وجه لها والكلام
معهم طويل ليس هذا مقامه ولما اصحابنا الاخباريون فقد وقع الجهة في غير الضروريين على الالفاظ

الواقعة في الكتاب والسنة النبوية مفسرين بالاضداد والاضداد لم يعولوا عليها حيث اذا احتملوا ان
لا يخفى عليهم ان الالفاظ انما تدل لكشف المراد لا لافهامها بديهة في جميع خطابات العقلاء لان
مدلول صفة الطاعة والمعصية والانقياد والاستقبال والتعليم والاستمرار والانتهاء والعبودية
ونحوها على المراد واختلفت كلمتهم فيظهر من بعضهم انكار الاسباب ومن بعضهم انكار ادراك العقل
ومن بعضهم انكار التعويل على ادراكه لكثرة كذبه فاشبر قولهم بذلك قول الغنادية ومن بعضهم تسليم
ادراكه وصوابه وانكار الملازمة بينه وبين الشروع ولوازمهم تظهر في تكاليف الشارع تعالى
وكل مطلع لمطالعة العلماء ان المدار في جميع الحال والاعتبار في جميع اللغات وسائر العبادات على
المراد دون الالفاظ ولا يشك عاقل فان السيد اذا امر عبده بالابر فظهر من فحواه ايجاد بيع او
اقرأ او مقرب او نحوها اوامره بالاتيان بما من الكون يوجد فيه ما يستغنيه ويجعله ما غنيا
حال اتيانه الموانع او قال افعل هذا ولم يعلم انه وكله بل يعلم انه عبده فانه في الوقت الذي يطلبه
ويجاءه بما يكون وقتئذ وكله فالمفهوم عرفا وقتئذ استدبان هذا مقتضى حديثه وفحواه ولست
اخالف قول الاصحاب شلد عد عاصيا او مجنونا سلوب الراي ولو قيل هذه عند العقلاء
وانما انتصرنا على هذا القليل من الكلمات لان الغرض انما هو الرد على الزاعمين انهم فيما متروك
الا بالعمل بالروايات وما قيل من ان البحث غير قليل الثمرة لان جميع ما ينقل به العقل داخل في الفقه
وفي ذلك غفلة عن الاستدلال به مردود بما يجيء في تحقيق اسباب الاحتياج الى المسائل الاصولية

المطلب الثاني في ابتناء دليل العقل باصطلاحهم وصوا قسام والهم هنا التعرض لاربعة اقسام
اذ هي محل موضع النزاع بين الفريقين احدها اصل الاباحة بمعنى مطلق الجواز ثم نفرد بابا
الاستعمال في المستعملات من خصوص المأكولات والمشروبات او مطلق المستعملات فيهما مع
الملبوسات والمفروشات وما يتعلق بها او مطلق الاعمال والانتفاعات ثم نفرد بابر خصوص
مسلوب الترجمان من الطفلين مع التعميم في التعلق او التخصيص بينا وفي على التعميم اصل البراءة بالمعنى
الاعم وعلى الاول يقدم الواجب على الحرام عند التعارض والتقديم المحتمل على المكروه بناء على

تعليم

وعليه بالمعنى الاخير تعبدا وتخصيصا على المجتهد ومن ينوب عليه الاحكام الشرعية والمطالب الفقهية
فيما عدى ما علم ذاتيا خروجه كملوك الغير والوقف الخاص وغير الاراضي والمياه المتعينة وما
يتعلق بها من معدن ونبات وحصى وما يخرج من الارض من كاة ومخصها ان وجد ومعدن ما غير تعلق
على انسان او حيوان معتبر دون غيره من المنافع والصغر ومعدن ما يتعلق بالولي وانسان وغيره
وما يتبعه في نوع الانسان ولموم الليوم والشكوك في وقوع تذكيته وما تعلق بالعبادات وجزء
والشركات من الاوقات العامة وغيرها مما لم يشأ ان جملة الانتفاع المعتد لها والاستصحاب فيها دون
وبتبدل الموضوع وفعل الصدوقة فيه اجماع الامامية وفتت بذلك الشيرة المتزعة من زمن الائمة
السابقين الى زماننا وسيبقى ذلك لايوم الدين ولم تزل عمتنا سلوات الله عليهم واصحابهم
وغيرهم من العلماء يطلبون الدليل ظهر وقد استقرت عليه اراء الناس قديما وحديثا وغرست
في اذهانهم فلا يتوقفون في مثل هذه المباحث وانواع الافعال والاوضاع والحركات والسكنات
لان البناء على هذا الاصل كالمرتكز فيما بينهم ويؤيد ذلك عدم تعرض العلماء لذكر المباحث
في غير ما اصله المحترم وبذلك ثبت معتد به جمالهم كيف لا جميع ما يحتاج بيوته من غير يقين لكنهم
الاستاد فيه الى غير الفروعيين من سيرة او اجماع لعدم حجيتهما عندهم وعدم ثبوتهما في اكثر
الجزئيات ولا الى الفروعيين للوجه الاخير مع ان الفروعة ان تعلقت بجميع الافراد لزم الاجتهاد
العدول للعشوة على دليل ولم يقل بذلك احد والا كان من العمل بالظن الاقرب الى العلم وهو غير
مقبول عندهم وتدل عليه على الاجتناب بين اطراف ذلك ويؤيد ذلك ان نسبة الحرام الى الحلال في غير
الاعيان وفيما عدى الحيوان كنسبة المحصور الى غير المحصور فهذا القسم كغيره من كثير من الاقسام
الآتية مما اختلف فيه علمهم وعلمهم ويفيده من الاخبار ما دل على وجوب العلم على الا يعلم وان ما حجب الله
علمه موضوع وان كل شيء مطلق وحلال حتى تعلم حرمته الى غير ذلك فيما دل من الكتاب والسنة على
ان خلق ما في الارض لانتفاعها وفيه الاعتبار كما بينا في ان البطون لانتفاع في الظهور وفي استدلال
علي عليه السلام بن زياد لما حرم على نفسه الطيبات بقوله والارض وضعها للانام اين شاهد على

فاذ مبالية الاخباريون من اصالة الحرمة واقعا وظاهرا والتوقف لاخبار وردت في مقام
التعارض ومعلوم معمول عليها عند الجميع لوجوب الرجوع الى الامام ع وقوله مع قيام الشهرة وحصول
الشك والاستناد باب الرجوع الى الائمة عليهم السلام غالبا ثم انهم رضوان الله عليهم موافقون للمجتهدين
غالبا بالحكم مخالفون بالاسم وكانهم يرجعون الى اصلها لا فيما وقع فيه البحث كدخان التبغ
مثلا دون باقي الدخانيين وان ساوته في الملاك المقرر عندهم تاييما اصالة البراءة وقد يدخل
في اصالة العدم باعتبار فقد الرجحان وان كانت الاباحة حكما فتكون مخيرة مدركان وفي اصالة الاباحة
على بعض الوجوه وهو بالنسبة الى الحكم الوجوب والندب ما ثابت عليه البديهة وجرت عليه سيرة
الانبياء السابقين واوصيائهم الى عصر خاتم النبيين ثم الائمة الطاهرين ثم العلماء المتدينين فان
كل من ادعى احد الحكمين طلب بالدليل ولم يطالب النافي بل يحكم بان الحق معترف يقوم دليل الخلاف
ولو نزل الادلة تقام على ثبوتها دون نفيها من ثنا عليهم السلام وجميع علمائنا ولذلك دونها العلماء
في كتبهم دون مدعاهم الاباحة والعدم تكليف ما لا يطاق على العقل بعد مدلولا لاخبار المتواترة
المتي على رفع العلم عن لا يعلم وان الحجب علم موضوع حكمه وعليه المجتهدون وفي الاخبار بين
امرهم انكار ذلك واما حكم الخلل والكراهة فجزئي مبني عندهما نا المجتهدين ولا يبقى الشك
فيه لمثل ما ذكرناه في هذا المقام وفي بحث اصالة الاباحة لكن لا رجوع للمجتهد بعد حصول الشبهة
من تعارض الاخبار او من غيره الا بعد بذل الوسع في طلب ما يفيده من الادلة ولا اعاني الا فيما جد
على وفق العادة واستمرت عليه وموضع الحجز الوصول الى الغير وهذا الاصل في القسمين الاخيرين
جار في حكم كل امر وما مور ومطيع ومطاع وكذا بالنسبة الى الاخيرين واما الاخباريون فقد تفوا
ذلك وهم محجوجون بما اوردناه من الشواهد وما ذكرناه من ان ذلك مرتكز وقد بما روى بعبارات
مختلفة تتبين يكون متواترة المعنى من ان الله تعالى في كل واقعة حكما وردوا بان المراد بهذا الاصل كما
الطهارة ومحصل دعوى العلم وعقده وفعله اثبات الحكم الظاهري التكليفي وهو غير ملائم للواقعي
فالمراد اذا ان الحكم بعدم التكليف نقائم على الحكم به وهذه المسئلة ايضا مما خالف فيها علماءهم

فانتر

فانه لا يبقى تشخيص تلك العلل بذلك للزوم فساد النظام فالثها اصل العدم وقد مما دخل فيه اصل البراءة
واصل الاباحة من احد الوجهين وهو عند المجتهدين لا من الاصول التي عول عليها العقلاء
وجرت عليه سيرة الانبياء والاوصياء الى عصر خاتم الانبياء والائمة الاتقياء وفقهاهم من العلماء فان
الشاهد انما يطلب على الثبوت فان لم يكن كان البناء على العدم وعلى مثل ذلك بنى جميع الانعام من
الكفار واهل الاسلام ويدل عليه مع ذلك انه لا ينتقل الوجود الى المعدوم وهو في حقه بمنزلة العدم
وحجيته لانه لو جاز ان حكم الاستصحاب غير وان كانا قائلا ما يفرقان ولذلك يحتج عند الجدات عند من
يدعي قدمها وفي اختلاف الاحوال يطرأ ان الوجود والعدم على الحال الحدوث اما الاخباريون فقد
دخل عليهم انكارهم من وجود حجة بعد الفرقتين سوى الكتاب المتضمن للاخبار والاخبار وان كان جميع
ما ادعاه المجتهدون ما خذه من الروايات وهذا ايضا مما اختلف فيه علمهم وعلم وشرط حجية الاباحة
طاري الوجود يغاير ضد الاستصحاب وهو واقعي عنده واصل العدم اضعف الاصول ولكن لا محيص
عن القول بحجيته بعد ما لا استصحاب وهو اجراء ما كان في الزمن السابق الى الزمن اللاحق في شبهاته
الموضوعية او عاديات مع القول ببقاء الاكوان مفتقرة عن المؤثر وحاجة البقاء عند مر وعليه عامة
المجتهدين الامر شدهم لبناء اباب الشرايع فقيما بعد شيئا بل جميع الناس عليه في جميع الامور
شرعية او عرفية او عادية فلا يطلب شاهد على بقاء موجود بعد وجوده او معدوم بعد عدمه
بل يطلب على الخلاف كلما وجد ما مكن فيه البقاء من احكام او صيات او صفات او موانع ككفر و
اسلام وايمان وعدالة وفسق وطهارة ونجاسة وطهارة وحدث ومن وحي ومرض وصحة وحرية
وامومية وهكذا الحكم بيقائه مع بقاء متعلقه والا فلا لان وجود التابع والعارض مرهون بوجود
المتبوع والمعروض وفيما يهم من الاخبار المعتبرة المتكثرة من ان اليقين لا ينقض بالشك وان
حصول اليقين من حيث هو الوجود في الزمن الاول لا يجدي الشك في الزمن الثاني فيكون ناقضا
لدعوى الاجماع من اذا حصل سبب الاستمرار من خارج لينقض النقض كما قيل ويقتضي عمقتضى اليقين في
سائر الموضوعات والاحكام من غير الشرعية او منها مع القطع بالواقع في الحكم الواقعي لحكم عقل

دين او مذهب وبيّنها للحاج او اخبار تفاجيء الافادة ومع هذا الظن المعتبر بالحكم الظاهري عام لما يعارضه
اقوى منه ولا يعارض ما يتعلق بالاسباب والمؤثرات ما تعلق بالآثار فنفاذ الحادة المطهرة وبقاء
نجاسة المنخل لا يعارضها اصالة بقاء نجاسة المنخل وبقاء الحادة الطاهرة واصالة الطهارة وبما ادعى الفطع
في ذلك فان الاولى ان الحبايز تفخر ان يأكل او يشرب او يتوضأ او يغتسل من اناء في اناء معلوم الطهارة
بعد زوال عينها يجب احتمال عروض الطفرات او يصيب بدن كافر فيخيل عرق من الاسلام لدبر طويلة
او يشرب من ماء شرب منه يجب احتمال الاسلام او من اناء طاهر نجسه لاحتمال ورود العاصم في الماء
او اشراق الشمس المجففة عليها او الجزر لاحتمال انقلابه او العصير لاحتمال نقص ثلثيه او البئر لاحتمال ورود
غيرها او الماء المنخل لاحتمال انفصاله بالعصوص او وقوع الكر عليه او الحيوان المنفول لاحتمال تذكيته
الى غير ذلك وهو خلاف ما عليه السيرة المستمرة وهو ان الفارق الاجماع في البعض بعيد عن
التحقيق والظاهر ان حكم الخاص الشرع كباطن الخباسة الثابتة بالاصل كالمعلوبة فلا وجه لمنع الصغرى
او الكبرى ويجري في اصل العلم المثبت للخباسة نحو ما جرى في الاستصحاب بالنسبة الى حيوان بيت شك
في تذكيته اصاب طائرا يذبح بملاقاة النجس فهو كما يجري حكم الاستصحاب مع معارضة اصل مشغل
غير تابع ويبني ضمان على الراجح وشك في ان توسط حكم عقلي يتوقف عليه الحكم الشرعي كثوب رطب اصاب
نجاسة مع احتمال جفافه وسقوط نجاسة في هواء المجدب مع احتمال الجاجين وجوب غسل الثوب لان يد و
ليس الدار سوى وجوب الماء على ما قاله المعقول مع احتمال عدم الوجوب وبنحو هذا الاصول المثبتة
للمثبت من غير تعبد شرعي واما الاخباريون فلان مذهبهم قصر الحجة على الفرقين والكتاب
والسنة النبوية المفيدين كما نقله عنهم امينهم لم يعتد بهذا الاصل ولا بغيره من الاصول ولما
علما ذكرناه من الادلة والظاهر انهم هنا كذلك الحق فيما من يحيى فالاصول علم خلاف لعلمهم وتنبيه
للطالبين انهم في كل المطالب وعليها تمسك **المطلب الثالث** في الكتاب وقد منع من العمل بظاهره غير
مقترن بالاخبار العاملون بظاهر الاخبار حتى توقف كثير منهم في لفظ الله والرحمن وابليس والشيطان
ومرعون وهامان والارض والسماء والحوا والماء ونحوها وكلها عندهم باسرها من المجملات

المتشابهات لا يعرف شيء منها الا بتنبيه الروايات الصادرة عن الائمة الاطهار دون الواردة عن الخوارج
اذا لم تكن مفتعلة وهذا من الاقوال العجيبة والاراء الشنيعة الغريبة لخالفته للايات الكثيرة المشتملة
على انه تبيان وانزل هدى وبيان ومتبان ويهدي الى الحق والى صراط مستقيم ويبشر المؤمنين
وينذر الكافرين وتفتخر منه الجلود وهو الذم على عدم تدبرهم اياه وانه انزل للتذكر وتنزل
برانه وارسل على جاليقة لهما على المشركين وفتن بها على خصوص الموحد والوحيد خارج عن
مفاهيمها ومن طريقة الفريقين وتقسيمها انه للاحكام ومتشابهات وارد اليهما المنازعة
والاحتجاج على المشركين واليهود والنصارى والمجبرة بنبوة وحشر سوله وان المؤمنين
اذا سمعوا ما انزل الله تفيض اعينهم من الدمع وان بعض الجن استمعوه فقالوا انا سمعنا كتابا انزل
الرشد وانه يقص على بني اسرائيل وان المؤمنين بين يديهم هدى والذين في قلوبهم مرض يلجون
ما تشابه منه ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانه لو نزل على بعض الاعجمين
لم يؤمنوا به والاحتجاج بانه كتاب مصدق لما معهم وانه مصدق لما بين يديه وانه يوعظ
به وان اياته مفصلات لقوم يتفكرون وانه ذكر للمؤمنين وان اياته بصائر ورحمة وان
المنافقين يعدون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم وانه اذا انزلت سورة فمنهم من يقول
ايكم زادته هذه ايمانا وان الكتاب انزل تبيانا لكل شيء وان اياته ان تليت يعرف في وجوه
الذين كفروا المنكر وانه يعلمه علماء اسرائيل وان الايات اذا تليت قالوا ما هذا الا رجل يريد ان
يصدكم عما كان يعبد آباؤكم وانه انزل وغير ذكر من المحاجين فان اياته اذا تلاقت تنت عليهم يقولون ائت بكتاب غير هذا
او بدله ومنهم من يسمع ايات الله يتلى عليه فيصر مستكبرا وانه ينطق عليهم بالحق في باب الاحتجاج وان
المحقين اذا قرئ عليهم يخرون ويبكون ولا يزيدهم الا نفورا وانه اذا انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض
وانه اذا بدلت اية مكان اية قالوا انما انت مفتر وان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى
عليهم يخرون للاذقان سجدا وانهم ان كانوا صادقين فليأتوا بحديث مثله وان الله صرف نفرا
من الجن الى النبي ليستمعوا القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا وانهم رجعوا الى قومهم منذرين وغير ذلك

باعجاز القرآن وانما اذا تلت سورة محكمة وذكر فيها القتال كان الكافرين كالخشي عليه من الموت
وانهم قالوا ان هذا الاخير يؤيد شان هذا الاقبل البشر لميز ذلك من الايات وهذه الايات جلها
مفهوم معناها من كلام اهل العصمة في الروايات والخطب والموعظ ونحوها فلا دور والمروايات
المتواترة معنى المشار اليها وجوب الرجوع اليهما عند اختلاف الثقلين ونحوها وان الفتن اذا قبلت كقطع
الليل المظلم لم الرجوع الى الكتاب الله لان فيه بيانا وتفصيلا وان ما وجدتم في كتاب الله والسنة لزيكم
العمل به ولا عذر لكم في تركه وان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فلا تاخذوه وان كل شيء مردود الى الكتاب
الله وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وان الحديث اذا كان له شاهد من كتاب الله قبل ولا
رد وان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وان من رد متشابه القرآن الى محكمه
الى اخر ما تضمن لميز ذلك وتخصيص العقل وجواب لو افظ وعلم معرفة ولا وجلا وتقابل الاضداد
مع ان ظاهر بعضها ان الخبر لا يقبل الا مع موافقة له والمميزة المستفادة من تتبع كلمات الائمة عليهم
في احتجاجاتهم على المخالفين والموالفين والامعة للتوقيف على التفسير كاحتجاج امير المؤمنين عليه
عاصم بن زياد لما هجم على اهله الليبات بقوله تع والارض وضعها للانام فيها فاكهة الخ وقوله تعا
يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان واحتجاج الزهراء على ابي بكر لما منعها الارث بقوله تع وورث
سليمان داود وقال في بعض الروايات اضافة قوله رب هب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من
ال يعقوب واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين واحتجاج امير المؤمنين على الصحابة لما نقموا عنه بقوله تع
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات واحتجاج الصادق على سفيان الثوري
وغيره اخذ على عباد بن كثير حيث اعترضوا عليه في لبس الثياب الحسنة بقوله تع من حرم زينة الله
واحتجاج الهادي على اهل الاهواز في اثبات امامة امير المؤمنين عليه بقوله تع انما وليكم الله ورسوله
واحتجاج الجواد على القاضي يحيى بن اكثم في مجلس المامون في رد اخبارهم في حق ابي بكر من خبر نزل

نزل على النبي صلعم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويقول لك ان عمر راض فان غضب راض وفي حق عمر انه قال يوما لولم
ابعث بعث ابن الخطاب وقال لولم ينزل العذاب ما نجى منه الا عمر وذكر لهذا الاول في حق الاول ثم
ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه الخ قال وكيف يخفى على الله وحي ابي بكر ونظر فيقبل
عنه وفي هذا الاول في حق الثاني قوله تع واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم واذ اخذ الله ميثاق النبيين
فضل لنبيه ممن لم يدرك فكيف بنا لما من شرك في اكثر زمانه وفي هذا الثاني في حق الثالث بقوله تعا
وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون قال وكيف لا يعذبهم الاعمر وقال
كثرت على الكذابة وستكثر فاذا اتاكم الحديث فلم يوافق كتاب الله وسنتي فلا تاخذوا به ثم قال ما وافق
بنا وافق فلان وعلى ما خالف عليه وخالف فاتركوه واحتجاج الرضا على ابن الكوا في عدم جواز نكاح المسلم
الفاجرة بقوله تع ولا تمسكوا بعصم الكوافر في قوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
فقال هي منسوخة واحتجاج ابي جعفر الباقر حيث ذكر ان صلوة السفر ركعتان فلما ضربه
محمد بن مسلم بان الله لم يقل اقصروا فانهما بالمعارضة بقوله تع لا جناح عليكم ان تقصروا واحتجاج
الصادق على مولى له بسام حيث شاله ان رفع ظفره ووضع عليه مرارة بقوله هذا يعرف من كتاب
الله ما جعل عليكم في الدين من حرج واحتجاج منهم على الخلاء وصفي الى الملاوي بقوله تع
ان الصفا والمروة الخ ومن تتبع كلمات الصحابة في احتجاجهم كاحتجاج ابن عباس على ابن الكوا اصحابه
حيث بعث اليه امير المؤمنين عليهما فانكروا عليه حسن ثيابه بقوله تع من حرم زينة الله وقوله هذا
زينتكم عند كل مسجد واحتجاج ابي بن كعب الصحابة في نفرتهم عن امير المؤمنين عليه بقوله تع
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات واحتجاج الصادق على سفيان الثوري
وغيره اخذ على عباد بن كثير حيث اعترضوا عليه في لبس الثياب الحسنة بقوله تع من حرم زينة الله
واحتجاج الهادي على اهل الاهواز في اثبات امامة امير المؤمنين عليه بقوله تع انما وليكم الله ورسوله
واحتجاج الجواد على القاضي يحيى بن اكثم في مجلس المامون في رد اخبارهم في حق ابي بكر من خبر نزل

ويخافون انا من ذا ايات الوعيد ويتقيدون عند قائها ويطمئنون بايات الوعد ويطلبون
من الله نيل معانيها ويجتهد بها بعضهم على بعض في مقام المخاصمة ونقل في المشهور ان جماعة من
فحول اهل اللسان المتكونين لتنزل القرآن جهدوا في ان يعارضوه فرجعوا الى قومهم واقروا
بالعجز عن معارضته وقد موا المحاربة باليمين والتهام على معارضة بعض ما بين من الحلام متفاوت
اعظمهم في العلم والجاه معاول معارضة قولهم ولكم في القصاص حيوة فعارض بما يعتبر العقلاء
خلوه عن ما فعل من قوله القتل انفى للقتل من الدية فالمسئلة فتبين ان تكون من مزديات الذهب شيئا
عن المذهب ثم القول بذلك يقتضي نفي معرفة اعجاز القرآن وبلاغته وفصاحته لان معظم مداها
على المعاني ولو توقفت على نصب الائمة مناصب فائدة الاعجاز ثم لا يبقى ثمرة لبعثة الرسل ولا الايمان
بهم ولا ثمرة لتنزيل القرآن في بيان الاحكام لان الحاجة الى الامام في تفسير كل اية منه تقتضي
اخذ الحكم من الامام ولو كان الحال كذلك لكان من اعظم ما يعيبه ارباب الملل على المسلمين ويشنعون
به غاية التشنيع ان قرآنهم لا يفهم ولا ينتفع به واند فاع التالي بجميع كتب الله فانها مفهومة عند
نزولها بلسانهم وهم لا يفهمون منه شيئا فتوجه خطابات القرآن اليهم كتوجه الخطابات لحط الفارسي
والرومي والهندي وبالعكس ثم ان النبي كان يتلو ما ينزل عليه من القرآن على رؤس المنابر
وعلى عامة الناس من دون ان يفسر لهم ثم لا يخفى ان الائمة والعلماء خلفا بعد سلف يعظون
بايات القرآن ويحتجون ويبحثون من دون بيان وتفسير وفي الامر بتدبر القرآن وتكرير
ايات شاهد بين على طلبه والحث عليه وقد مر ما ينا سب جواب المنادي عند النداء و
الاستعانة في مقامها وطلب اللطف في مقام تكلم الايمان في مكانها والجحود في مكانه والتفاؤل
والاستخارة به والخطاب بانه القرآن او الكتابة لما ينا سب طلبه من رفع وحفظ ونحوها
او التخلص منه من خوف ومرض ونحوها ومنع الكفار معانيه والايراد عليه وجواب
المسلمين عند العجز ذلك كما يقف على اثبات بداهة ما ذكرناه وقد خالف فهم الاخباريين علم
فانهم يعلون تلك الاعمال الموقوفة على فهم الاقوال ولو تفطنوا الاقروا بذلك واعترفوا ولقد

اجمعت مع اعلمهم فضيلة ومجرى ذكر المسئلة فذكرت له بعد سرد الادلة غالفة عليه فسكت عن
الجواب ثم بعد قيام هذه الادلة وغيرها وقد افتقرنا على بعض منها لقوم البلاغة والفروسية فلا يصغى
الى بعض شبهات او ردوها واجابوا عنها فانها بعد ذلك لو دلت على خلاف ما قلناه فلا بد
من اطراحها فتاويلها انها من آحاد جمعت ما ضربا لحمل القرآن بعضه بعضا لا كفر وعنها قولهم ما
علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم ان الرجل لينزع اية من القرآن فيخر بها ما بين السماء
والارض ومنها قولهم الفتاوة هيئة اهل البيت هل تفسر القرآن قال نعم فقال ان كنت تفسر
بعلم فانت انت الى ان قال ويحك يا قتادة انما يعلم القرآن من خوطب به وقولهم مرفوع
الناس وما يعرفه الناسخ والمنسوخ والحكم والمتشابه فقد هلك واهلك وقولهم من فسر القرآن برايه
فليتبوأ مقعده من النار وقول الجابر ان للقرآن بطنا والبطن بطن وله ظهر والظهر ظهر يا
جابر ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية يكون اولها في شيء واوسطها في شيء
وهو كلام منتظم مفرغ على وجوه وقولهم في عدة اخبار في تفسير من عنده علم الكتاب انه علي عليه السلام
وقول القائل لهم في جواب من قال الذي عنده علم الكتاب افضل والذي عنده علم من الكتاب ان
نبتة الذي عنده علم من الكتاب الى الذي عنده علم الكتاب كنبتة القطاة الى الجر وامثال هذه
وقد ورد شاهدها في نحو الاخبار النبوية بل مطلق الاخبار وبعد التحقيق والتدقيق يظهر
من اكثرها ان التفسير غير مخصوص بالائمة ولو افادت فضائل ما فيد اختصاص التفسير وهو
انما يكون في الخفي وان تفسير ايات القرآن مخصوص بالائمة ومن قائلون بهما والحق الحقيق
بالاتباع الذي لا ينبغي وقوع البحث والنزاع وقد ورد في بعض الاخبار ما عليه المجتهدون
رضوان الله عليهم من تقسيم ايات القرآن الى محكمات ومتشابهات كما ذكر في صحيح الاخبار و
الروايات وان القرآن ثلثة اقسام منه ظاهر لا يخفى تعرفه العرب بلسانها وقسم يعرفه العلماء
وفضاح الاعوام في فنه الى البيان وقسم لا يعرف منه المراد الا ببيان سادات العباد ولعل مثل
ذلك جار في مطلق الكتب السماوية فانها الا تخلوا من ظاهر وخفي ومحكم ومتشابه وعليه جرت

طريق المسلمين فان تفتيش حقايق العبادات المجهولة طلب الحق في مبادي اللغة موكول الى لسان
الشرع وايضاحه ومعرفة دقايق التراكيب وما بينها من النكات والاشارات واللوازم والملزومات
موكول الى انظار العلماء وافكار الفضلاء وباقي ما فيه وهو الاكثر يتوقف على العلم
المطلب الرابع
في الاخبار النبوية ولا ينفي الشك في انها كاية الاخبار القرآنية عن الائمة الاطهار وكاية الخطابات
الواقعة مع العبيد والسادات وهي المرتبة الثانية بعد كتاب الله ولو تدل لاعتنا عليهم المحجوبون
عن الخائضين والموالفين وكذا جميع العلماء السالفين واللاحقين ولها رجحان على الاخبار الائمة
بانها ابعد عن التقية من كتاب وهذه الامة واجماع المسلمين بل ضرورة المذهب بل الدين والتصدي لذلك
وقد اخبار وعرض الاخبار الصادرة عن الائمة الاطهار عليها كعرضها على القرآن اين شاهد على
ما فلناه وعلى ذلك استقرار العلماء المجتهدين ومذهب الاخباريين كما هل في الفوايد المدنية ان اخبار الكتب
بمنزلة القرآن جملة متشابهة لا يجوز فيها ولا يعمل عليها الا بعد تفسير الائمة عليهم السلام مثل ما ورد في القرآن
من ذكر البطون والناسخ والمنسوخ وغير ذلك وما ورد في حق حصل منها الاجمال وبطل بها الاستدلال
افيجوز صلى الله عليه وآله وسلم وبعدان تنصرف اليه ومن العجب ان الذي يظهر من الروايات
العمل باخبار الانبياء السابقين من غير تغيير لفظها الاحتجاج والاقوال والافعال الصادرة
عنهم من دون فكيف يقال بعدم حجية اخبارنا بيننا من غير تغيير انا لله وانا اليه راجعون لقد هدمت
قواعد الاسلام نعط الاسلام السلام فوالله ان يحق لليهود والنصارى والصابئين ان يتشفوا على
هذا القرآن وشريعة سيد المرسلين وان تدق طبولهم زجاوان يمشوا في اطراف الارض رجاء قائلين
لكان المسلمون على حق لكان لهم كتاب يعرفون معناه وبنى يعرفون من كلامه ما استرشح
وبناه ولو كانوا على حق لكان كلام نبيهم على نحو كلام الانبياء وكلام كتابهم على نحو الكتب المنزلة
من السماء وحق للمخالفين ان يطعنوا علينا بالخروج عن دين المسلمين قائلين بان مذهبهم مبني
على انكار ضروري الدين وان جميع ما استدلوا به على امامة علي امير المؤمنين وولاده الغر الميامين
من الكتاب المنزل وكلام النبي المرسل من المجمل عندهم حتى يفسر باخبار واردة من الائمة الاثني عشر

وفيه على وعلاهم ورود ظاهر فلا تثبت الامن دلالة اخر فيقطع كلام الاخباريين معهم اذ الدليل ما هو
عندهم ومقنع حجة المجتهدين وتقوى شوكة المعاندين فقد ضيقوا على افهامنا فضاقت عليهم تلك
الاحكام وتعطلت عليهم شرايع الاسلام فلا يجدون لاكثرها دليلا شرعيا لكونها فوايد يعلمون بما يعلمون
لكن استقراء فتاويهم واحكامهم تنفي خلاف ذلك والله اعلم
المطلب الخامس
في ان الاخبار المعمول
عليها في الاحكام الشرعية ومنعيا تها وتكليفاتها وموضوعاتها الشرعية هل هي بنفسها على الصحة
او منضمة الى قرينة عقلية ونقلية وبعبارة اخرى الخلاف في موضوعاتها اللغوية هل هي بنفسها
تفيد الدلالة الاخباريون على الاول وبعضهم خالفوا البديهة فيه والمجتهدون على الثاني و
تحقيق البحث يتوقف على بيان امور احدها ان جملة الخطابات اللغوية والعرفية منافي الغالب
واقعة على كان في فهم المراد منها على ما يفهم منها من المعاني المداولة لها بطريق علي ان كان او
ظني وهو اكثر شيوعا وقد ما يتفق العلم لقيام احتمال التخصيص والتقييد والاضمار والمجاز
وخفاء القرائن ولا يخرج عن حالها على المعاني الواقعية فيلزم الحكم بلزومها ويتبدل بتبدلها
الا ان يقع تواطؤ على خلافها اذا اطلقت اريد منها خلاف مدلولها فيكون من الاسباب والعلامات
ولا مدخل لها في الحقايق والمجازات ويكون حالها حال العلامات ويجري عليه ذلك في الاسباب
والمجازات والوصايا والجلالات وما يقوم مقامها من الالفاظ من الاشارات وغيرها من العلامات و
على نحو ذلك جرت عادة ارباب السلطان فانهم اذا كان لهم خدام عالمين بطرايقهم وعادتهم
جاز لهم ان يعلموا لهم بجميع مرادهم ومخصوصا الاحرار والعالمين او الذكور والاناث ويجعلوا
الموضوع مابين على البدل لكن وجهم مرادهم او بقائهم بها واقامتهم عشرة وعدمها ومدلول الفاظهم
عليها العمل الا مع جعلها اسباب او موضوعا والادراكات لا يتغير الحكم بتغيرها الان الادراك ذات
علم وظنه وشكه وجهله سواء الا اذا جعل موضوعا وبني عليه حكم وفي على ذلك فائدة تخرج
عن الضابطة بجعله ويكون حاله كما اذا قال لغلامه ان قلت لك اكرم او دعت عمامتي فانك لا
تفعل الا بالغفلة والنسيان والاجبار والعجز عن العناد لا من تبدل الموضوع والعلم والظن في الصدور

الدلالة والشك والوهم والجهل المركب في ذلك سواء والعقل يحسن ذلك ولا يقبحه لان الاعتراض
والحكم لا يقف عليه وانما الاختيار ولا مانع من ان يقول السيد لعبده اذا جاءك فلان فخذ
فاعمل عليه وان لم يحصل لك علم ولا سيما اذا خاف من المطلع بلا مانع من ان يقول وانما علمت بذلك
ثانيهما ان حال الاحكام الشرعية كحال العرفية والعادية في بناء بعضهم موضوعها على الظهور
من طريق علم او ظني في كتاب او ضرورة او اجماع او متواتر لفظي بين او اخبار احاد عدلا او
وليس خطاب الشارع الا كغيره من الخطابات وعلى ذلك جرت خطابات الانبياء والكتب المنزلة
من السماء وسيرة الائمة والعلماء والا لانسد باب الاستدلال بالكتاب والروايات ولا فرق
بين ان يكون منشأ الظن من داخل كالعموم او الاطلاق او ظهور حقيقة او قرينة مصاحبة او
من خارج كقرينة مأخوذة من جزء ضعيف او محض كالفظ ماخوذ من كلام بعض المتقدمين من اهل اللغة
وان لم يكونوا بوصف العدالة او الوثاقة او ترجح من تخصيص او مجاز او اضمار او مثلا او بين
متجانسين كتخصيص او مجاز بين او اضمار بين ان المدار على ما يظهر من تتبع السيرة على الظهور وما نحن
وجد كان فان اصل اللغات واهل العرف باتباعهم لا يختلفون في ذلك الا فيما لا اصل له اذ ما هو
من بعض الشارح ولسان الشارع جار على لسانهم وما نقل لدينا من الالسنة فمعتمد بنا في الخطابات
والمكاتبات والمراسلات والوصايا والدعاوي على ذلك وكثير من الاخباريين لم يفرقوا بين
الموضوعات والاحكام في عدم اعتبار الظن وهذا بين من المقامات التي تخالف فيها علمهم علمهم
اذ لا يخفى على المتأمل انهم لا ينكرون العمل بالظن في الموضوعات بل الاحكام وفي هذا المقام و
غيره من المقامات الكثيرة يتكون من المجتهدين علم ويعلون بعلمهم ثم انهما ان كلما ت الشرع وخطاباته
في كلمات اهل اللغة والعرف وخطاباتهم فكما ان الموالي مثلا اذا حكموا على عبيدهم فاوجبوا عليهم اشياء
او حرموا عليهم ذلك على عامتهم وواقعيا بالنسبة الجهل من ترك شيئا منها وعلم وكان تاركا للواجب
او فاعلا للحرام الواقعيين لكنهم بينا تام لان فهم العامة المقصر المحقق للمؤاخذة فيؤاخذ الا
العفو منهم المعذور لغفلة او نسيان او عجزا واجبا او كالامر بعد بذل الجهد فهم غير المراد فعلم

طاعة الموالي فاصاب الحكم الظاهري وصار كالمتفق بينهم على التبديل وقد يراد منهم كذلك كانت احكام الشرع
محمولة على الحكم الواقعي الذي جاءت به الانبياء ونزلت به الكتب من السماء ولا يتبدل بعد مضي وقت
جوازا لنسخ ولا يغير بل يبقى ببقاء الموضوع ثم المتعلق قد يكون لان ما اتاها لجميع المكلفين او خاصا
بصنف كالرجال والنساء والاناث وقد يكون مفارقا للمتعلقة بوصف مفارق من وقتية او خاصة
سفرا وكثرة او معصية فيه او وطن او اقامة او شك او كثرة ونحو ذلك ولا يفارق اللفظ العمل
بعد الورود الا اذا جعله الشارع سببا او علامة لغيره كما في الشك والسهو والجزء والكثير والقديم في عالمها
ونحوها وقد يجعل منه مسئلة نكاح الامة وتاخير والاوداك باقسامه من علم وجهل مركب وظن
من غير وفيه وشك وهو من مثلث يكشف عن الواقع والخلل في المرات لا يبتدع الخلل بالمرة
الامع قيام دليل على الاستثناء من القاعدة كجهل العقد والاتمام والجهر والاخفات ان جعلناه
من الموضوع معدوم بتعلق العفو الجعلة عذرا ومعه وقد يجعل من الاسباب فاسقاط القضاء
احتمالا الوجهين وبناء على ذلك يمكن جعل ظن السهو في التكاليف موضوعا متعلقا للحكم ولا مانع
منه ولا استحالة فيكون لكل علم ان حكم نفسه لكن القول بذلك من غير بعض يخرج عن القاعدة لا وجه له
ولعل الباعث في العقد بإباه نعم الظن من يعتبر ظنه سبب لثبوت الحكم الظاهري كالشك في الزنا
على وجه يحتج والشك في الخارج قبل الاستبراء ونحوها فان الحكم الظاهري متحقق فيها ما لم يعلم
الحكم الواقعي واما العقود والايقاعات ومافي حكمها فلا يرضى عاقل بتشتيت على العموم لان القول
بعد وجوب الرضى الفقيه الواحد في اداء والفقهاء المتعددين في اداءهم فيلزم اجتماع الحرية
والوقف والملك والنسبة الزناعية والنكاح والطلاق وغلاتها والاسلام والايمان والاباحة
والطهارة ونحوها وغلاتها ويترتب عليه ما يترتب على القول بالتصويب مع نفي الحكم الواقعي
بمعنى انه ليس لله حكم الا ما في قلوب الفقهاء او ان الحكم الواقعي ينتفي بالنسبة الى الاعتبار ومقلديهم من
تتبع السيرة وتظن بعين البصيرة علم ان صنائع حكمين حكم ظاهري قد لا يطابق الواقعي ويترتب عليه
الثواب والعقاب وحكم واقعي وهو مدلول الادلة وحكم الظن عن اجتهاد او تقليد من دون تقصير حكمه

الغفلة والنسيان والخبر والاخبار ونحوها كما يقتضيه بعض القاعدة وبما يقال بان فيه زيادة
استقاط التقة للزوم الحرج بدونه وقد يقال بثبوت واقعيين ولا باس في ذلك عقلا ولا نقلا و
سيجئ لذلك تتمة بيان في مسئلة الاجتهاد والتقليد وانما ان الادلة يجب سدورها علمية
وظنية وهو الذي بنى عليه المحققون واطبق عليه المجتهدون وذهب الاخباريون الى ان جميع
الادلة قطعية الصدور ولا فرق عندهم بين ايات الكتاب والمتواتر والفرق بين القطعية
وبين اخبار الاحاد والموثقة فان الكتب المعتبرة لانها محفوفة بقرائن تفيد القطع فجميع ما اودعه
المحمدون الثلثة في الكتب الاربعة وغيرهم في باقي الكتب المعتبرة من اخبار تتعلق بالاحكام
وغيرها محفوفة بقرائن القطع حتى صرحوا بانها اخذت في اصول معتمدة الاسلام وفي عصر وذعوا
ان المخطئ في الفروع معاقب كالمخطئ في الاصول ولم يوافقهم على ذلك احد سوى ما يظهر من بعض
قدماننا وينبغي تنزيل البناء على التاويل لانه لا يخفى عليه مع جلالة شانه وزيادة فضيلته
انه يلزم من ذلك الحكم بان جميع العلماء المتقدمين والمتاخرين مخطئون للعقاب للقطع بحصول
الخطأ منهم غيرة ولم يوافقهم على ذلك احد سوى من توهم موافقتهم من المحدثين الثلثة وليس
كذلك فان السيد المرتضى وابن ادريس فقد منعا العمل باخبار الفنيان لم تاول كلامهما ولم
يقولا بان جميع الاخبار قطعية على انه قد لعتمد عنهما فقد بسطهما وتمكنا من تحصيل القرائن
والاستغناء بالاجماع والسيرة ونحو ذلك وقد ادعى خلاف البديهة فانا نكيف نجد في العقلاء
حصول العلم بسند وجميع الروايات الواردة في الكتب المعتبرة لواحد من العلماء فضلا عن جميعهم
مع انه ينتج عما مقدمات يعلم الخلاف في كلها او جلها او لها معرفة الراوي عندنا بان الامام وبما
اشتهر الراوي لكتابة فتشتهر كتابته او لوجود شارك في اسمه ولقبه او كنيته ومع عدم ذلك لابد
من سلامة الروايات في جميع الطبقات عن الائمة عليهم السلام من مدة تقرب من الف وماتي عام
من خلل ينشأ من جهة الكتاب الذي اخذ منه الراوي بزعمه انه كتاب شخص معتمد والواقع
خلافه او انه سالم من الغلط والواقع خلافه وان الرواية حفظت من كتاب يعتبر فقد راويها

ومنها من هو معتبر او من جملة المرقى عنده لاشتراك اسمه ولقبه او كنيته او صفته او نسبه
او مكانه حيث يعتبر بعضها ولا شباهه فاسلامه ايمانه وعدالته او ضبطه او فقهه او الجلد السلامه
ايمانه وعدالته وقد روى عنه قبلها فنعلم انه روى بعدها او في مسند بقطع او ارسال او وقف
او اضمار ونحوها او في الراوي لاحتمال روايته عن ضعيف ومجهول فيعمل بالمتن او في متن الرواية
لنقص فيها او تبديل وتغيير ونحو ذلك فتى وقع احتمال شئ من ذلك ما وقع طريق العلم في زماننا من
الان منتزع واحد من المسئلة اختل طريق العلم ثم حصول العلم لم لا يتلزم حصوله لنا ولو فرضنا
تعدد الرواة في كل طبقة فضلا عن كونهم في الاغلب واحدا بعد واحد ما استفدنا العلم الا ان يبلغوا
عدد التواتر وتكون القرائن علمية في جميع الطبقات فهم في هذه المسئلة كثير من المسائل خالف
علم علم ولا فحيص لهم عن العمل بالظن وقول بعضهم بان المراد بالعلم مطمئن تطمئن النفس اليها
ان اراد الاطمئنان في الجملة فمسلم وان اراد ما يدعي علماء فاجيج المذهب فغير مخلص
بعضهم بان المراد في كلامهم بالعلم العادي دون العقلي ما لا ينفك الاشياء البيه لان العادة قد
قضت بخلافه ثم لا فرق بين العلم العادي وبين عدنا العالم حين علمه واقعي ما استدل البه مما
بزعمهم على بطلان الاجتهاد والعمل بالظن وعموما وكلا ينبغي ان يصغى اليها ولا يعول في امر من الامور
عليها **منها** ما ذكره المحدثون الثلثة في اوائل كتبهم الاربعة من انهم لا يوردون فيها الا ما وجيج
حجة بينهم وبين الله ويستفاد من بعض كلامهم انهم اقتصروا على العلم وعينه اوكان حصول العلم على فرض
عدم تخصص لا يلزم منه شئ نعلم على ان فيها ما يقطع بعدم العمل بعد ما فيها التشبيه والتجسيم
ونفي العصمة وكثير من رواياتهم مع الاختلاف فيها وظهور الاتحاد كما في مسئلة حرمة وجيج دم الحيض
ونحوها مما لا يعد اشتباها لعدم والتاويل البعيد يشهد على انه يرد بعضهم اخبار بعض بل الواحد
منهم بعض اخباره التي رواها فلا بد من ان يقيد بما بين دونه للعمل وما قال وينزل على
الحالة الاولى العلم او على انه كان ذلك البناء في الابتداء ثم حصل العدول عنه في الاثناء
ومنها ما دل من الايات في كثير من المقامات باتباع العبادات ومن الروايات الناهية

فجملة المتواترات فلا دوران على منع العمل بالظن والتعويل عليه ولو نظر وا بعين الانصاف
لوقفوا بان العمل على ظاهر صالا يوافق طريقة المسلمين منهم والمخالفين فان اتباع الظن المنهي
عام للظن فالمقصود من الآيات لا تزال الاخذ بالقواعد المسلمة للفقهاء والحكومات والنظر في غاية
الضعف وان خص بالاصول الدينية او قيد بقيد التمكن من العلم او يدل الاول ليس لان العامل
بالظن بلا شك لا أول عامل عليه هذا المراد ثم انه بعد ان قامت البديهة على بطلان دعوى العلم
دار الامر بين القول بجواز العمل بالظن المستفاد من تلك الاخبار او ترك العمل بها ثم العلم والظن
وباقي الادراكات من الامور الوجدانية فان وجدت كانت بديهية لا تحتاج الى دليل ولا الى
ما يثبت وجودها الا دليل ولو تم بالجبر مثلا كيف يثبت بجوح الشجان وتنفي الضمان بالشاهد
البرهان فلا ينبغي الجنا الا في الامكان وعدم الامكان ان العمل بالظن قبيح عقلا فيكون قبيحا
شرعا وبالعكس مع كونه جاريا على عين مذهبهم ان القبح لو تم يجري في الدلالة والسند وفي جميع الامور و
بطلان الفرق في غاية الظهور على ان القبح فيما انما يعقل فيما مع عدم الاذن الى العلم وقد بينا انا
انه لا يمكن العقل والعقلاء على عبد امر مولاه بان يعمل على رواية فلان عنه صدقا او كذبا
او عمل ما يظنه وافق الواقع او خالف لبعض الاغراض ومن جملتها الاحتياط فعمل بها امر لا يمكن
على الحاكم ان امر القول بقبح العمل بالظن عقلا على الاطلاق كالقول بوجوبه كذلك ظاهرا
بل الظاهر ان العمل بالظن مع الاذن ادل على العبودية من العمل بالعلم ثم لو كان ما ذكروه من
القبح حقا لزم ترك العمل بالظن مع الاذن ادل على العبودية من العمل بتلك الروايات لقيام
البديهة على عدم افادتها العلم ولا يخفى القبح عن الظنون الى العلمية **ومنها** ان العلم حجة
باتفاق الفريقين والظن لم يقم دليل على حجيته وغير انه بعد قيام البديهة والضرورة لا حاجة الى
طلب الدليل فان ثبوت حجيتها شاهد على اعتبار ظنيتها فالايات والروايات والضرورة الدالة
على حجيتها دالة على اعتبار الظنون **ومنها** ان كلامهم قد كاد ان تواتر نقلا في الجامعة وعن الانام
ان الكلام ما حقيقة وعليه نقد فما لا حقيقة له ولا نقد عليه فذلك الى الشيطان وغير ان ذلك

النور

النور ان كان ظاهرا في حجج الاخبار وكيف يخفى على اصحاب الائمة فيحتاجون الى التثبت والنقد والعرض
على الكتاب والتسترخم يقع الخلاف بينهم في التكذيب والتصديق ولم ينقل لنا طريقة العلماء على ذلك
جمع الاخبار في الكتب عندهم وبعده ايضا عندنا فلعل ذلك التواتر اخذ ظهر بعد جمع الاخبار والاخبار
والاخبار يتبين لا لغيرهم ثم لو ذكرنا بعض الروايات من غير سند لمن لم يعثر عليها منهم حصل مسائل
روايات عادلم يعتمدها المكلف من كلامهم بديهة فلا ريب فان المراد منها خصوص بعض الطوائف
او خصوص بعض الطوائف **ومنها** ان الروايات قد عرض كثير منها على الائمة وكذا الكتب وفيه
ان هذا العرض كان في البعض ثم شاع بطرق الاحاد وهو ولا المسئلة **ومنها** ان الاصحاب
قد نقدوا الاخبار وهذا بوجها وفيه ان ذلك لو كان عاما انما صدر من الواحد بعد الواحد ثم
لا يعلم ان ذلك النقد هل كان لاخراج ما يعلم او يظن او لما لا يعلم صدقه ولا يعلم العمومية
فيرد على الاول انه لا يفيدنا العلم على ان الاشتباه اذا كان متقدما من الاصحاب وصار دأبهم
خلفا بعد سلف كيف لم يعول اللاحق منهم على نقل السابق حتى يقع النقد الى زمان محمد بن ادريس
عندنا وعندهم وعندنا الى الان فاي حاجة الى النقد الجديد وكيف كان نقد المجوزين ونحو
الحلي الناقد ولم يتعد موجبا العلم ولا يكون نقد كل متقدم موجبا لعلم المتاخر اللهم الا ان يكون
نقد المجوزين جاء بجبرئيل من رب العالمين ولو كان نقد كل واحد من المجوزين مفيدا للعلم فلم ينقل
بعضهم ما نقله الاخر فيرد ولما الرواة فقد كان ينكل بعضهم رواية بعض فيفيد بذل الجهد في العلم
لعرضها على عمومات الكتاب ومطلقاته ومعلوماته من السنة ومطلقاتها ومعاظم القواعد الشرعية
وغير انه انما يفيد بذلك الاقل الى العلم نحو وصول الى المجتهدين وان اريد حصول العلم على الحقيقة
فلا وجه له والكلام مكابرة **ومنها** ما تواتر في الاخبار من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
وحلاله حرام الى يوم القيمة والابد يدنا فيه لجواز العمل بالادلة الظنية لان الظن ما يتبدل و
يتغير وفيه انه لو بنى على ان الحكم لا ينفهم الى ظاهري وواقعي وان المراد بالحكم المستمر هو الواقعي
وعموم الحكم الفعلية وما يترتب على الموضوعات وعلى القواعد الشرعيات وذلك لا يوافق طريقة

فيلزم الاختلال في طريقة المسلمين من تفريق بين المجتهدين والاخباريين لان ثبوت وجوب العمل
بالظن في الجملة مما اتفق عليه الفريقان ولم يكن احد من اهل الايمان ولا يوافق مذهبا سوى ما ذهب
التقويب على ان ظاهر عدم الانطباق عليه بل غيره دلالة على بطلانه لان المعنى بالدعام على الظاهر
انما هو الحكم العام لان المتبادر من الحلال والحرام ما تعلق بهما عموم الجمهور العام وهم لا يقولون به فقد
الظن من الاخبار ارادة فالنفي وعدم ظهور حكم واقعي جديد وهذا لا يكون احد فلا بد في البناء
على التقييد **ومنها** ما ذكره بعض من دخل نفسه في زمرة الاخباريين وهم براء منه كالمجتهدين
لا بد لعن في الدين وطعنه ولعنه لاعاظم المشيدين لمذهب الائمة الطاهرين بعدان ذكر ما يدل على
ان حلال محمد وحرامه بديان من الاستدلال يشكل من الاشكال لا يخفى عقمه على الجهال والاطفال
حيث قال كل حكم اجتهادي قابل للتغير وكل حكم قابل للتغير مخالف للشريعة الاسلامية الابدية
فينتج كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية وهذا اقتم من الاشكال ما فتئ بدا الاطفال الا
بعد ان بينا ان صدق حكمين ظاهر فاسق وان البديهة قائمة عليها وانه لم ينزل من عنده
يرجع اليهما كان المنع على الصغرى او الكبرى لاختلال فالحكم باختلال فالجملة ثم رجعوا من الاحكام
ورجوع جميع الاخباريين ما لا ينكره سوى المعاندين واذا كان البناء على هذه المغالطات و
المزخرفات فلنقل ان دين محمد منقسم الى القسمين بالفرقة ودين الاخباري خارج عن
حد يدعون قسم واحد فيلزم من هذا ان دين محمد الاخباري خارج عن دين محمد وما
اشبه هذا الشكل باشكال كنا سمحنا بها الاطفال العالم صغرنا فنقول من قال ببوبوية زيد
قال بحيوانيته ومن قال بحيوانيته حق ومثل حق قال ببوبوية عمرو ومن قال
بحيوانيته حق ومثل حق قال ببوبوية سيلتا الكذاب قال بحيوانيته ومن قال
بحيوانيته حق ومثل حق قال فلان ظالم من فلان وفلان وفلان قال بحيوانيتهم ومن قال بحيوانيتهم حق
ومحتوى ذلك **ومنها** ما ذكره لا يخفى عليه وفساده غير مكتنه الراد التلبيس والعلم بالمثل الشم
اذا لم تحي فاصنع ما شئت وكيف يخفى على جاهل ضلالة من ما قال انه ان الواقعي منه متعذر غير متيقن
ومنه ما هو متيقن بان كصلاة الظهر ايضا الصلوات وصيام شهر رمضان او مجمل دون مجمل

كصلاة

كصلاة الجمعة والسفر وكثير منه واكثر المتيقن للمشتبه وهكذا وهذا يتغير بتغيرها كذلك الحكم الظاهري فانه يتغير
كما ان سابق المجتهد اجتهاد حتى يموت وقد يتغير بتغير الحال كتغير الاجتهاد فان اديان دين محمد
لا يتغير بتغير الاحوال فهو خلاف الفرقة وان اديانه لا يتغير مع بقائها هو حق في الواقع
والظاهري فالمراد اذا ان دين محمد واقعية وظاهرية لا يتبدلان الدائم منه عن دوام وكالمقيد
مع بقاء تقييده **ومنها** ان الشريعة السهلة السمحة لا تلائم وجوب العمل بالظن وفيه ان سهولة
الشريعة لا تقتضي وجوب طلب العلم مع عدم امكانه لحصول اليقين الكبرى للامام الثاني عشر عليه السلام
دعى له الفداء بل في ايام الائمة السابقين بعد امير المؤمنين لانهم في حكم الغائبين صلوات الله
عليهم اجمعين ثم اي حرج وضيق في من تبطل الاحكام على الظنون بما اذا كانت ظنونا معصومة ثم ان الحرج
اللازم على من نزل مرتبة على حقيقة الظن وليس الاخباريين يخص منه وهم قائلون به وقاعدون
نعم ان كان مترتبا على الاسم فكلاهما وجبر **ومنها** ان جواز الاخذ بالظن يفضي الى انبساط العذر
لليهود والنصارى ومخرج وغيرهم اذ ان اريد انبساط العذر في الفروع فلا مانع وان اريد في الاصول
فلا مضي للزوم ثم انه لو كان القطع الحاذب عذرا لعذر في اصول دينهم وفي عمده فان كان
التعذيب مبنيا على عدم التقصير فلا عذر مطلقا والا فالعذر ثابت في الفتاوى ثم ان ذلك
وارد على المجتهدين والاخباريين لان احدا لا يخلو من العمل بالظن ولو في بعض الاصول الذي
على انه لازم لاهل الاديان السالفة اذ لا يخلو مذهب منهم عن العمل بالقواعد الظنية ولا تطلت
شريعتهم ثم انكار العمل بداهة فائدة غير بعد علم جميع العقلاء بان المتكلم ينزل عليه
يعيد علما **ومنها** انه يلزم من جواز اثارة الفتن والحروب وبداعتذار العامة عن قدمائهم
وغيرانه لازم من الطرفين وحجة الاسم لا يدفع ما ذكر على ان الفتن قامت على ادعائهم العلم اكثر
ما قامت بادعاء الظن ثم ما جاء الاجتهاد الباطل لا يقتضي قطعا في الاجتهاد الحق كما ان الفساد
عن اقتضاء الباطل لا يعطل ان يعتد منه باعتقادنا الحق **ومنها** ان الظن مدار كغير منضبط
وكما ان ذلك لا يجوز ان العقل ان يحمل مدار التكليف عليه لا يوم القيمة وغير مع كونه لا يوافق طريقتهم

انه لا يلزم للظنيين والمدارك الظنية عند المجتهد بن منضبطة اذ لا يدين صون الجواز العمل بكل ظن تم تحرجه
اسم العلم لا لتضمنه بالانضباط **ومنها** ان الاجتهاد مبني على حصول الملكة وهي غير فكيف يحمل
عليها مدار التكاليف وغير ان احكام الشرع والعرف تعلق في الملكات في جميع الصفات وفي مكارم
الاخلاق والاخفاء فيها لكثرة الاثار عليها ولا لم يتبنا الكريم والشجاع والبليد ومخصوصا عن مقابلاتها
ثم ان جميع الادلة الدالة على الرجوع الى العلماء تقتضي اشتراط الملكة والا لم يكونوا لان يجدوا الحفظ
تستوي فيه العلماء والاعوام ولا يفهم به المخاطبون الا القليل **ومنها** انه لو جاز العمل بالظن وصار ممكن
جاز الخطأ المجتمع عصمة الامام لان وجوبها مبني على انه يجب على الله تعالى ايصال العباد الى الاحكام القاطعة
وغير ان ذلك لازم للجميع بناء على بطلان التصويب لانه لا بد للجميع من العمل بعض القواعد الظنية
حتى في ايام النبي وايام الائمة وجعل الظن من الموضوعات يناقض قولهم عليهم السلام من حفظ شيئا من
بعض وخطئه الامام لهم ثم ان دليل العصمة انما من الواجب ان يكون بشرع ابيه لا يمكن ان يصدر
عنه الخطأ والخيانة لان امين الله على اتمام العالم في فاتحة الحدود والاحكام والقيام باصلاح النظام
بحيث نظم من بدء الخلق لا يكون سوى الامام المعصوم ولا بد من ظهوره بين الانام الا ان يجب الخفاء
لحكم وهي غير خفية على ادنى العقلاء وعلى تقدير تسليم كان واجبا عليه لو كان طاهرا قادرا قاهرا كافيا
على الاسلام ورفع الفتن بين الانام ورفع ظلم الظالمين لو لا معارضة حكمة رب العالمين فيكفي في القطع
ان الرجوع الى الظنون من قبيل الاضطرار لعدم بسط كلمة الائمة الاطهار وصلوات عليهم فانه وان حال الحضور
فضلا عن الغيبة لا يمكن كثرة التردد اليهم في الامور حتى يحصل العلم بالاحكام ويقطع على حقانيتها بالحلال
والحرام ثم على بطلان التصويب في الدين وعدم احتساب الظن من الموضوعات يرد البحث
على الجانبين **ومنها** انهم جعلوا عدم الدليل دليلا وهذا انما يتم لو لم يكن لله في كل شيء حكم وقد
دلت الاخبار على خلاف ذلك وغير ان ذلك لا ينافي غير لان الحكم التكليفي في غير الواقعي فالمدار ان عدم الدليل
فيما لم يعلم خلاف القاعدة دليل الحكم بالعدم ظاهرا لا واقعا ثم ذلك جار في جميع الشرايع وقد صرح
الى خلاصة الدلالة والاباحة ثم ذلك مبني على الحكم الظاهري **ومنها** ان اللطف واجب على الله

والتكليف بالعلم من اللطف والتكليف بالظن خلافه وعنده انه لا يجب على الله جميع افراد اللطف
بل ما غير رفع الفساد ولو اوجبناه منعنا كون التكليف بالعلم لطفا في زمان الغيبة او الغيبة
وعدم تيسر الوصول الى العلم بالتكليف بالظن هو اللطف وخلافه خلاف اللطف وكون التكاليف و
الاحكام جهتها واقعية اسباب واقعية تقتضي التكليف الواقعي لا ينافي معارضة الجهات والاعتبارات
المقتضية للتكليف الظاهري ويكون النفع والضرر بالنسبة الى الاول ثم هذا ايضا بناء على عدم القول بالتصويب
وهو قول مجيب لا يرتضيه احد من الطائفتين لانه على الجانبين **ومنها** انا لا نجتهد حتى فلا
يجوز بناء الاحكام الشرعية عليه وغير انه ان اريد الخفاء على المجتهد ثم وان اريد الخفاء على المقلد فلا
مانع على راي المجتهدين كان المقلد عندهم لا يجب عليه النظر الى الادلة ثم يريد ذلك على الاجانبين
لانهم يوجبون عليه النظر الى الادلة والبراهين على ان اسباب العلم اشد خفاء لا سيما على المقلد
لان حصول العلم له متعسر ومتعذر مع ان الاجتهاد في الحقيقة لا نم على الطرفين ومنكر خلاف
في الاسم دون الحكم لان مجرد العلم بالحصول بالسدد لا يرفع الاحتياج الى بذل الجهد في
معرفة الموضوعات والقواعد الشرعيات والتعارض والترجيحات كما ان علم السعود بالفأل
لا يرفع الاحتياج الى بذل المجتهد في تحصيل قوة الظن من وجوه اخر **ومنها** انه اذا كان قول
المجتهد حجة في حق غيره تكليف لا يكون كذلك بعد وفاته مع ان موته لا يقتضي موت قوله وربما يؤيد
قد كانا على قولكم حجتين والاعوام محكوم عليهم بالرجوع اليهما فيستصحب الحجج وغيره بعد الاغماض عن
كونه مبنيا على حجية الاستصحاب المنكر عندكم ان الاجتهاد من المناصب الشرعية الموقوفة على النصب فلا
حجة في الحقيقة الا في قول المعصوم فيلزم النقل في دليله فانهم عمم وان نعض خص والفاعل يقتضي
ان لا يجب على احد اتباع غيره ولا سماع قوله الا باذن من الله ورسوله والضرورة والاجماع انما قاما
على تقليد الحي والظاهر من طريقة الامامية ذلك لانه لو كان تقليد الميت جايزا عندهم لعرف منهم
الى هلم وا ستغنوا عن الاحياء في كثير من احكامهم ولجرى الحث فيما بينهم في تحقيق الفاضل والمفضول
منهم والاجماع الشاهد على وجوب التقليد متضمنه للفظ الكوتر او انفظ الرجوع وكلاهما غاية

في تقليده الخ وكما ان القضاء لا يقع الميت كان الافتاء كذلك وكما انه يقع على الغائب مع جهوته كذلك
حكم المجتهد على ضوء وكما ان القضاء انما ينفذ وان تخير المحكوم في الرجوع الى من شاء منهم كان
حال الفتاوى مع المفتين كذلك وكما انهم لو قضوا على احد ثم ماتوا بعد القضاء استمر قضاؤهم
عليه كان المفتون كذلك لاشتراكهم في الدخول تحت عنوان الرجوع الى الموتى لان ذلك من الرجوع
الى الاحياء لان تعلق الفعل بالعنوان مبني على التعلق بهما حين وجوده لا على استمرار التعلق
باستصحاب حجية القول والرأي لا وجه له لتغير الموضوع وجهتها حال جهوته لا تستدعي شوتها
بعد وفاته لان موضوع الحكومة والرجوع قد ارتفعا وكذا الحال في نصب الحكام والامناء
نعم ما كان محكوما بدوام الحجية يجب العمل عليه لدخوله تحت الادلة ولان مرادنا الكلي عموم الاوقات
على المحكوم عليه وفي الحقيقة هي نيابة وكالة لا ولاية وبالموت تنفسخ النيابة والوكالة
نعم عدم الفرق يلزم على القول الاخباريين من جعل كون المفتي راويا فخالف الكمال المرادة
عندهم وقد تبين مما سبق ضعف قولهم وحالهم في هذا المقام كغيره من المقامات فلهم مخالف لعلم
ومنها انه لو جاز العمل بالظن لجاز بالشك والوهم ومنها ان التكليف بالظن سفسفة
نقض والجواب عنها بما مر مرجح مامن واحد وذكروا هذه المغالطات بعد ان بينا ان جواز العمل بالظن
من البديهيات مقتضى لعدم اعتبارها او ترك العمل بالاخبار التي شهدت البديهة ببطلانها
وكان ينبغي لنا التعرض لهذه الشبهة السخيفة لكن اردنا الايتوهم احد ان دليلهم في الباب دليل
معتمد او يردهم على المجتهد بحق ان يطلق عليه سم المشغب وما اشبههم في هذا المقام برجل كان عند
بعض العلماء الاعلام فسأله من اعراب جاء زيد فقال لخيل ان يكون جاء مبتدأ وزيد خبره او جاء
خبر مقدم وزيد مبتدأ مؤخر ثم عدا شيء من هذا القبيل وسكت فقال له ويلك ان كان هذا
امر بناك فلا عبرة لانفطاع كلامك ومثل ذلك ينبغي ان يقال لاصحاب هذه الايرادات اذا كان
بناؤكم على هذا النحو من الايراد فينبغي لانفسكم ان تعترضوا اليوم يبعثون ولهذا المقام تتمة
يناسب ذكرها في مبحث الاجتهاد المطلب السادس في الاجماع اعلم ان الحكم ليس الا للملك الجبار

الطلب

والقضاء

والقضاء ليس الا فعل الحاكم فالمدار على ارادته وكراهته ومن عداه من الحكام والمنصوبين باسطة
اصلا ما سطر في حجية اقوال الرجال وكذا حجية العقل وان لم يكن معصوما وحجية اقوال اللغويين
والاعلم والفروعة الاسلامية والايمان ونحو ما بقي مما يفيد القطع بقولهم ارادتهم وكراهتهم اغناء
للكتب عن ارادتهم وكراهتهم الملزومتين لارادة الله وكراهته فالكل رواة ومحدثون عن الله
وقد يكون الرواية عن جبرئيل عن الله وجوا تضر الارادة والكراهة تنزيه الطاعة والانشاء
والانقياد والعبودية فالحق ما ذهبنا اليه وحجج ما دل عليها وكشف عنها بمنزلة المرآة وهما
بمنزلة المرئي وذلك كل من له سلطان عرفي او عادي فان سلاطينه وعماله كيف ما كان
على العمل بمقتضى ارادته وكراهته والتوصل اليها يكون باغناء متعددة ومنها طريقة اللفظ
وليس تخير في تقريب الكشف عن المراد ومنها التوصل بفعله وهو معناه ومنها طريق العقل فانه
على اقتضاء عقولهم ارادته وكراهته للمنهم فوات مصلحة او حصول مفسدة تقودان اليهم
لزيادة شفقته عليهم ولم يعلموا بمقتضى علمهم استحقوا المؤاخذة منه وواخذهم لو علم بعلمهم الا ان
يشملهم عفوه وليس لهم ان يعتذروا بعدم صدور صيغة الامر والنهي منه ومنها طريق القرينة
والبداهة الحاصلة من تتبع احوال عبيده او المقربين من غلمانه وخدامه فتخالف واحد منهم
واعتذر بعدم علمه او بعدم وجوب النفر من مولاه لم يقبل عذره ومنها اتفاق جميع خواصه
بحيث يفيد القطع بدخولهم او مطلق ما يشمله كاتفاق اهل البلد وعلمائهم وهو من دون
بلوغ حد الفروعة وهو مع تبين متعددة مرجح على الفروعة وفي مرتبة منه مرجع زيادة ومنها كما انه
ينفع بما يفيد الظن اتفاق بعض خواصه وعلمائه مع افادة القطع برأيه او قوله ومنها سيرة
اتباعه وطريقتهم المستمرة في ايامه ومنها رضاه ببعض الافعال الصادرة من اتباعه مرة او
مرارا بحيث يحصل القطع بانه لو كره شيئا لنهاهم عنها الى غير ذلك فاذا علم ان الاحكام تابعة للارادة
والكراهة كانت الحجة في الاحكام الشرعية كذلك في العرفية فيما دل عليها من قول وفعل و
تقرير او ضرورة دين او مذهب او عقل او اجماع وكما ثبت فيما عدى الاخيرين في امكان وجود

اعلم ان وقوعها وحجيته وقد مضى الكلام في الاول منهما وبقي الكلام في الاجماع ويراد به عندنا الاتفاق
الكاشف عن راي المعصوم ومعرفته فقط في وجه ينفع فيما نحن فيه احتمال التقييد على نحو الدلالة
القطعية الصدور القطعية الدلالة فلا ينافي الكلام في حجيته لانه من السنة وهما لكما ان روايات
المقطوع بصدورها عن المعصومين اذا فرد المعصوم بالذكر والتخصيص مخصوص اللفظ دون
ما يفيد الحكم من غيره لا ينفي صدوره من فاعل ومتكون حجية قول المعصوم ويلزم من انكار وجود
الفرقتين وقوله الاعتماد عليه والبناء على قدم الاشتراك في الكتاب والاخبار والاتفاق
ولم يعرف من مسائل الفقه سوى القليل فان اكثر موارده اخاصة والتعدي عنها ليس من
الفرقتين بالضرورة والقياس ليس من مذهبنا فلم يبق سوى الاجماع وعليه المدار ويفيد ذلك
قول الكاظم للرشيد في حديث طويل جمع امور الاديان الاربعة مما اختلافا فيه وعلى اجماع
الامة من الفرقتين الذي يضطر ان اليها والاخبار المجمع عليها وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة
والمستنبط منها كل حادثة الحديث وقول امير المؤمنين لبعض القضاة هل تعرف الناسخ من المنسوخ
فقال لا الى ان قال فما لمخرج المحتاج الى معاني القرآن وحقايق السنن وبواطن الاشارات والايات
والاجماع والاطلاع على اصول ما اجمعوا عليه الحديث وقول الحسن بن المعوية اغا الناس ثلثة الى ان
قال وعمل الجزء بما لا يختلف فيه الى ان قال لحسن ان يعفا الله له ويدخل الجنة وروى بعض
مشايخ الاجازة في كتابه المسمى بالتحفات عن رسوله ان الله قد اجتمع على العباد باموره ثلثة
الكتاب والسنة وما اجمعوا عليه وفي هذا البلاغة ما يفيد ذلك ويؤيد ذلك ويؤيد ذلك عما ذكره
عليه السلام حيث قال في مسئلة تقريب الحجر والجبة فقد رويت اخبار صحيحة لا ان اجماع العصابة
على الجبة بدل الاخر فقال بعد ذكر خبر اخر وليس هذا ما بلغ اجماع العصابة وعلى بن الحسن
بن فضال بعد ذكر خبر رد ما على الكاظم قال وهذا الخبر مما اجمعت العصابة على خلافه والصدوق
وغيره ذكروا في بعض الاحكام انها من دين الامامية ولا شك ان الغرض الاحتجاج ثم جرى على ذلك
العلماء خلفا بعد سلف وانما لم يذكروا نوع تدين الاخبار لعلم حصره وانضباطه وصونه من

القرائن

مكلف فعل من الافعال وزمان من الازمنة جاز في الجميع فيجب بمقتضى الحكمة ان على الامامية اذا افتوا على خطا ان يبعث الله من يباحثهم ويردهم الى الحق اما بظهور صاحب الامر من غير تظلم او ارسال غيره فيباحثهم او يباحثهم احدهم فيرجعه فلا طويل اجماع على الخطا ويندفع ان الحكمة لا توجب وفي زمان من يأخذ العلماء بخبر واحد ولا يشترط في العمل بروايات صحيحها وليت بحجة والحكمة كما قضت بجواز فعل البعض لبعض الحكمة الظاهرة لا تنقلب مفسدة فقد تقتضي جواز فعل الكل والجميع لو تحقق لو يقع باصابة الواحد والاثنين ودعوى قضاء الحكمة بوجوب الظهور لئلا خطاء الواحد والاثنين اذا اخطأ الاجتهاد بهم وعلم قضاؤها اذا اخطأ الجميع مع كثرتهم سوى واحد ووجوبها اذا كان مجتهدان فات المصيب في غاية البعد والحكمة في الغيبة والاخبار تدل على عدم الظهور مطلقا ومنها دعوى الملازمة بين جوازه في حكم من الاحكام او في وقت من الاوقات وبين جوازه في الجميع جميع الاوقات ولا يعرف لها وجه لان تتبع الفقه في الاستدلال يستلزم صرف الاضعف والافقد يقال يتبع ذلك اذا كثر المجتهدون وكان الخطأ القليل مثل تلك الحجة من ذلك يتبع اذا عم الاحكام والاوقات فيكون كذلك اذا خص ثم انا نعلم ان مذاهب الامامية تجدد اولا فاولا من الواحد بعد الواحد مع العلم بخلو كثير من تلك العصر من اهل الطبقة السابقة عليه مع انا لا نقطع ببطلان ذلك ثم لو سلم ذلك لكان معنا بين اكثر الروايات في الكتب المتداولة مقطوعا بحكمها للعلم بان ارباب العصر المؤلف بها ومنها الاخبار الدالة على انه لا يخلو الزمان من طائفة تهيد من الناس ويدوخهم على خطائهم ومثلها لهم وكذا بعض الايات المفسرة بالروايات وفيه ان الذي يظهر من الايات والروايات نفي الخطأ عن جميع احاد المكلفين على ان القلم منها ارادة الخطأ الذي لا يعذر فيه والخطاء الواقع من المجتهدين من غير تقصير مدفوع لدى في عنوان الحق داخل منه في عنوان الباطل فلا بد من ان يدل على غيره كان يدل وجود دليل لهم على صحة ذلك وان منع الطالبي او يحكم بالخصوص بالعقايد وبعض الاحكام ويؤيد ذلك ان مثل ذلك وقد في حق زلة

وتحدث

مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۲

وعدت بن سلم ومنعها من انقضائه ثم الظهور قبل الافتراق لا يظهر من كلامهم وبعد الافتراق يلزم تقدم الاجماع على الخطاء ومنها الاجماع الذي يظهر من السيد والشيخ حيث قالا انه طريقة اصحابنا وهو في محل المنع لان اكثر العلم من اكثر الفقهاء عدم القول به وكان هذا حاله لا ينبغي ان يكون ايسر شيء البناء على ذلك قليل النفع لبعد حصول القطع من جميع العلماء خصوصا بعد اشتهار دعوى وعدم دليل قاطع على المسئلة وفيه ما بلغ حد الضرورة الدينية اذ المذهبية لان من خرج عنها خارج عن الدين لم يبق عتبا من الجميعين او العقل الصريح اذ لا يجوز خفاؤه على العلماء الطريق الشافي من طريق الا لتزام هو انه اذا علم اتفاق العلماء او جمعهم على امر ظاهر لو كان الحق في خلافه فربما ظهر وبان لم يخف على الولاة والعلماء الاعيان فاذا دانوا الجميع او البعض المعتد به كثيرا وقد علم من حالهم العلم برأي العلماء كان حجة بذلك الكلام وهذا الطريق اسلم الطرق وانفعها وينبغي ان يكون نزل عليه اجماعاتهم المدعاة او المنقولة للعلم بانهم لا يتبعون في جميع ما ادعوه ومنقلوه اتفاق العلماء فعصر او عصرا او في جميع الاعصار لان ذلك لا يتيقن في اكثر المسايل اذا دعوا عليها الاجماع وتدينا دون بالخلاف في مقام دعواه وهذا هو الذي يجب المصير اليه دون قول الائمة المعصومين وظني ان اجماعات اهل العربية والحكماء والمتكلمين ومخرجي هذا القبيل حتى لو سلم احدهم انك تقطع قطعا لا يتخلف فيه وبيان ان جميع العلماء لا يتبعونهم فلعلهم يقولون بهذه المسألة لم نجد في الجواب ويكون غرضهم الاتفاق الباعث على حقيقة الدعوى ولهذا يبعد الاستبعاد في تحصيل الاجماع في زمان الغيبة وعلى تقدير تسليم ذلك من لم يدل لذلك الاستبعاد على الشهرة ويعود بذلك اختلاف النقلة والناقل الواحد في دعواه ودعوى عدم مخالفة كثير من الفقهاء ولو في كل عصر على بلغ الشهرة ولذلك نرى اثبات الاكثر من الاجماع من غير خطور جميع الاحاد في البال وكل دليل لزوم الظهور وهذا الخوف لم يدخل تحت الاجماع بمصطلح القدماء لكن صون الخطب لكل في بين كثرة القايلين قولهم عند مع الكشف عن قول المعصومين وغيرهم بين بالمخالفين في قولهم ان الحق مع الجميعين وانه لا حاجة الى تتبع المعصوم في حجيته اذ هو معصوم لا محالة وهذا لا

نفيد سوى ما عليه اصحابنا لانهم قائلون بمضمونها الدخول المعصوم في المجمعين وطما الاخبار بين
فقد انكر غاية الانكار وربما توهم بعضهم فيما مكانها وقعه او امكان العلم به او وقوعه
او حجيته فيها ان وذلك بعد تكن الحصول المجتهد لاستبعاد ان يخفى على جملة خصوصا على ما اخترنا في طريق
التحصيل وقد خالف علمهم علم في ذلك كما في اكثر ما انكروه من المسائل فانهم لم يزالوا يحيلون
عن افنائهم واتفاق المجتهدين والشيعة والعامة واهل الديانة ويدعون ان لو يجمعوا اجماعا لم
يزالوا عاملين في اكثر المطالب الفقهية في نيف الاحكام ولو سئلتهم عن بعض المسائل حكموا بمقتضى
الاجماع فيها من حيث لا يشعرون واما الاجماع المنقول بخبر الواحد فليس انكارا الا استنادا اليه من
حضا يعهد على الخلاف واقع بين المجتهدين وان كان المعروف بين قدمائهم والمناقشة
من محققيهم حتى كما يظهر من كلام بعض المحققين منهم لانه خبر كسائر الاخبار ولا فرق بينه
وبينها سوى ذكر الامام مدحها او مضرا ولا يترتب على ذلك شئ ينفي الجهد وعلى اي تجري
فيه ما يجري في الاخبار من التقسيم الصحيح وحسن وموثق وضعيف وقوي ومرسل ومتعدد الطرق
ومختلفها وان كان الاخير اكثر ويجبر بالكتاب والسنة النبوية او الشهرة في الفتوى والموافقة
او مخالفة العامة والاجماع ونحو ذلك ولا يراد عليه بعد حصوله وتحصيله فلا فصل منقلة
بصدق المخبر به وباعتبار نقلية على الناقل الواحد وبكونه من اخبار الحدس كخبر الحاكم والمفتي
والطبيب وبعدم تعرض الفقهاء له وبعدم ندوينه كندوين الاخبار وبان ناقله قد يقبل
الخلاف معه وباختلاف نقلته في طريق تحصيله الى غير ذلك مما جوابه ظاهر وقد كشفنا في
كتابنا الغطاء وقد اختصرنا الكلام اذ الطول لا يناسب المقام المطلب السابع فيما ادخلوه في
القياس وليس منه وقد ينسبوا المجتهدين الى العمل بالقياس مع انهم رضوان الله اجمعوا على عدم
جواز العمل به معروف فيما بينهم انه ليس من مذهب الامامية حتى انهم يجعلونه من
بعض عبارات توذن بعدله به والسبب في ذلك انهم قاصرون عن الوصول الى ما وصل اليه المجتهد
حيث انهم لا يفهمون سوى المناطيق ولم يعلموا ان المدار في فهم الخطابات في جميع اللغات على ما يفهم

من العبارات ومنها تنبيهات وتقريبات وتلويحات ورموز واشارات وتنبيهات وما يفهم من
جميع الكلمات في شرعيات في خاطبات او مكاتبات او وصايا او محللات لانهم لم يدققوا النظر
يعرفوا سوى ظاهر الخبر ولم ينظروا في جملة الاخبار وتفتيشه وامعان جميعها حكما لم يكن منتفادا من الجامع
فحال المجتهدين بمثابة الخادم في حضرة السلطان مع القرب منه والاطلاع على باطن احواله والعلم
بكيفية خطاباته بعضه وبعد مقاصده وادراكه فانا تكثرت منه الخطابات ولا من جميعها شافيا
وان لو يعلم من الجامع اندفاعها شيئا من الجميع لا يعبر بها ذلك قيل قد يتولد في ذهن
المجتهد حكم لا يعبر بها ذلك وحال الاخبارين كحال الخادم لا يدخل الدار وانما يسمع كلام السلطان
من وراء الجدار فهو من التناد ولم يحط خبرا بقرائنا الاحوال فهذا لا يجوز له العمل الا بعد الرجوع الى من
هو بمثابة السفارة وهؤلاء لما حضروا عن الوصول الى ما وصل اليه العلماء الخول زعموا انه لا طريق
الى الوصول الى مراد الائمة الهداة سوى ظاهر العبارات وضبطوا ما عداه ذلك الى القياس ومن جهة ذلك
توصلوا مع شاذ من اصحابنا الا انكار بما لا يمكن انكاره وادخلوه في القياس كمفهوم العلة مع ان
جميع اهل اللغات العرب وغيرهم واصل العرف باقسامهم يفهمون التعميم في حكم العلة وله كتفهم انا
مع انا نريد به ما يحصل بها القطع في تسرية الحكم فعلما انكر حكم الشرع ورد على الشارع ونحوها
طريق الاولوية مع انها ثلثة اقسام منها ما تدخل في دلالة اللفظ كتحريم التافيف فحكمها حكم
سائر الدلائل اللفظية ومنها ما يحصل القطع بالتعدية بها وهذه من قبيل المناط المنخالان
عندك الاول المناط والثاني التنقيح ومنها ما يحصل الظن فيه بالتعدي وفي هذا اختلف المجتهدون
فالذي نعرفه جعلوا ذلك كالقياس ومثلا تفسادهم في الظنون المعمول عليها على الظنون
المنصوص والمجمع على استنادها الى عادل من بعض الاخبار على ان الاولوية الظنية حجة شرعية
ولعلها فوق وعلى اي تقدير ما بحث عن المدارك المتصوفة ما وافق منها وما خالف من اللوازم
المستدل بعرف الموافق فيعمل على الوفق ويعرف المخالف فيجتنب وكذا في سائر المقامات
فان الثابت بحجية القياس كالثابت بحجية الاخبار والجامل بها فيلزم الجهد اما الاثبات الثابت

اولى في الفرع المطلب الخامس في الاجتهاد والتقليد لا يخفى عليك من تتبع الآثار وامعن النظر في الاخبار ان
لاهل كل عصر وسائر يرجعون اليهم في الاحكام الشرعية ولا تدخل في الفترتين او في احدهما
معلم في احد الوجهين كان اصل الخلف والتتابع كذلك انا اشكلت عليهم الامور فانهم يرجعون
الى علمائهم بالصفة فاليهود يرجعون الى احبارهم والنصارى الى رهبانهم والمسلمون الى علمائهم
فكان في زمان ائمتنا الزيدية واليوسفية وغيرهم وقدماء اصحاب الله عليهم يرجعون الى بعض
اصحابه كما امروا بالرجوع الى زرارة ويونس بن عبد الرحمن بن زكريا وغيرهم والظن ان المراد الرجوع
في الفتوى دون الرواية وليس الاجتهاد سوى استفراغ الوسع وتحصيل الظن وذلك لا يتم بالعبرة
بالمتبحر الموصوفات وبالمقدمات وان ظننا بعلمية الصدوق ثم انه قد جرت سيرة جميع المتشرعين
على ان الناس فريقين علماء لا يجوز لهم الرجوع الى غير الادلة والعلوم يرجعون الى العلماء وعرفوا ان العلماء
ورثة الانبياء ونواب الائمة الامناء وان من عرف شيئا من علومهم وعلمهم جعلوه حاكما والزاد
عليه راد على الله وهو على حد الشرك بالله ومعلوم ان الحاكم غير المحكوم عليه وانه جعلوا قضاة
يرجع اليهم في القضاء لئلا يختل النظام وفضل الاعلام وعدم الرجوع في الفتوى اعتمد على عموم البلوى
فقد عدد في الحديث ثم لا يفتي الناس الا من عرفوا بالناسخ من المنسوخ والمحكم بوجوب الاعلم الذي
اما وجوب بلوغ درجة العلماء على جميع المكلفين او سقوط التكليف عنهم اذ من المتعذر بل من المتعذر
توسل الاعلم للناس الى معرفة المسائل بالشواهد والدلايل مع وجود الناسخ منها والمنسوخ والعام
والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والحقيقة والمجاز وكذا كذا مع تبدل اللسان بالنسبة
الى عرف هذا الزمان فضلا عن باقي اللغات فلا يمكنهم معرفة الادلة على بيتها الا بعد معرفة
اللغة والنحو والصرف والمكالمات البيانية فان بنات العرب في زمان صدور الخطاب لعرف لسان
الشرع من العلماء الماهرين في هذه الامور بما لابد من العلم بالاخبار وتعارضها وترجيحاتها ومقبولها
ومردودها ومعرفة الكتاب والسنة النبوية المعرض عليهما والشهرة والقواعد المنتجة كاعداد المرجحات
في الروايات فمنا وجب الاخذ بالادلة ومنع التقليد وجعل العلماء ورثة ومن الادلة الاعلم

وينبغون لهم كيفية الاستدلال ومقدمات الادلة فقد انكر فرقة الزيدية ضلالة عن المذهب وقد عرفت خلافه في
البديهة ولا الخلاف احد من اصل الشرع السابقة فضلا عن شيعتنا يدعى وجوب تعليم العالم متعلم
جميع ما يتوقف عليه المسئلة من الادلة وكيفية الاستدلال ومن انكر ذلك فقد خالف علم علل وكان
كالكاذب للاسم دون المسمى واللفظ دون المعنى وكيف يتقبل العقل باجبار جعت في الكتب من دون احاطة
بمهام العلم بانها يسد بعضها بعضا وانما يقبل ذلك حين الخطاب بها على الانفراد وتظير ذلك حال السيد
مع عبيده فانه اذا خاطبهم بخطاب على الانفراد على عليه من دون ملاحظة خطاب بعض وانتج خطابا
المتعارضة في كتاب وجب عليهم الجمع والتحري عن حال التعارض وانكحها الاحبار يعرفون ان
مرجع العلماء ومرجع الاعلم واحد فيجب على الاعلم الرجوع الى الكتاب والسنة وان يعملوا بالعلم او
الظن وليكون الغير راضيا لهم فلذلك عمم على انه ان يجب عليهم الا يعملوا على قول الفقهاء في حكم من
الاحكام وانما هم رواة لهم فنسبتهم اليهم كنسبة الرواة اليهم واعظمها استندوا اليه ما نقلنا عنهم في
اثبات علية الاخبار فيلزم على الغير على راويهم ان يدل الدليل انا سئل وغيره ويذكر ما يتوقف
عليه من المقدمات ومسئلة الادلة وتعارضها ومرجحاتها وغيرها فاذا سئل العام المجاهد
عن مسئلة جزئية لزمه ان يأتي بالدليل ويذكر ما يتوقف عليه فيشغل نفسه بمسئلة واحدة تجزئ
لواحد كلا يلتفت الى غيره فان مبنى كلامهم على ظاهره من ان حكم الاعلم والعلماء في الاخذ من الدليل
واحد كما ان المخالفين للمجتهدين ومنكرين لفرعي الدين والامر قائلون بالاجتهاد والتقليد
من حيث لا يشعرون وعلمهم لعلمهم الا ان يعودهم الى مجرد الاسم وانى رأيت من شيخهم من يطعن
على المجتهدين بتسمية الاجتهاد والتقليد متكلما بانه كيف يجوز هذه التسمية مع علم الامي بذلك
شرعا واعظم ما اوقعهم في الشبهة ادعاؤهم ان الخطابات الشرعية عامة للعلماء والاعوام في زمن
الحضور والغيبة والحكيم انما يخاطب بما يفهمه المخاطب فكل مكلف يفهم وغير مخالفة البديهة من
وجوه الاول ان دعوى عمومية الخطاب للحاضرين والغائبين من علماء عصر الحجة مع القطع الى
الموجودين وبدونه مما لا يرضى من العقل ولا يوافق اوضاع اللغة وانما دعوى تعليق الخطاب

عما اذا وضع الخطاب فخارج عن متفق اللفظ وانما هو ظاهر في الموجودين الحاضرين في عصر الخطاب
الفهم والعموم منا دليل خارجي فالمدار على مصطلحهم دون غيرهم ثم قولنا بعد بنية الخطاب بالنسبة
الى الخطاب المعاصر كيف يمكن القول به بالنسبة الى من لا يعرف لسان العرب فمثل خطاب زرارة
ومحمد بن مسلم ومحوهما واكثر الروايات من هذا القبيل ومن العجب ان بعضهم صرح بان هذه الخطابات
المضمونة من قبيل الامثلة فمن ادلة مثال وهكذا فالخطاب لهم بغير مجيء ثم تعمل لو كان الخطاب
عاما فلا بد من تنزيله على مصطلح وقد لا نتم ان نريد باللفظ معنى واحدا فلا بد من تنزيله على بعض
المعاني وان ادعيان اهل كل وقت يحملونه على مصطلحهم لزم بالنسبة الى كلام الله ان الكلمة تختلف باختلاف
الرجل وباختلاف قد الاشياء ومعناها والصريح يختلف باختلاف قد الذبح او معناها
وكذا الزكوة والخمس واكثر الاحكام وكذا بالنسبة الى باقي اللغات كالنون والفيل والويش والطعام
والحلم ونحوها ثم ان النزاع بذلك في تصحيح اهل اللغات فنقل بالترجمة وان صح
فقد ثبت حكم التقليد في الجملة ثم الخروج عن التقليد كيف يحصل بالفاء الفصيحة عبارات لا يفهمها
من الفيت اليه وان قيل يلزم الافهام على وجه الاجتهاد عادة لزم التقليد على ان ذلك ممنوع
كما لا يخفى على اولي الافهام ثم ان بنى الامر على ما قالوه انحصر الناجون في العلماء وهلك باقي الناس
جميعا بل يلزم من ذلك عدم نجاة كل العلماء لان غالبهم الناس بالجهل فهؤلاء الجماعة ان لم نقل كلهم
بانهم يوردون الفاظا لا يريدون معانيها فليس لهم سعي الجهل على العناد والتعصب ثم البلية
العظمى والمعضلة الكبرى انهم يلبسون على الاعوام قائلين بانا نعمل باخبار اهل البيت والمجتهدين
لا يعلمون بها مع انهم هم المخالفون لاخبار اهل البيت والشاهد كون العمل بها مما يهان ذلك فتجمع
المباحث السابقة من جملتها عدم العلم بالاخبار المتعذر من الكذابة وما يظهر من اخبار العرض
واخبار حجية الاجماع واخبار التقسيم الى المفتين والمستفتين ومحو ذلك وان من اشكل الامور الا
هذا الى وجه يعتد به نيرواحت قلباه وامسيتاه والعجب من هؤلاء من شمائتنا علماء المسلمين
من الخوارج جميع اليهود والنصارى لعلماء الائمة الطاهرين على الذين انا الملعون على هذه الاقاويل

الذم لم يفوه بمثلها اهل الشرع جهلا فقالوا ان علماء المسلمين بنوا دينهم على الاخذ بخلاف ما جرت
عليه شرايع الانبياء السابقين وادعوا ما يفتقر ابطال الحكم ربا العالمين بانهم يعلمون بما لا يعلمون
يقولون ما لا يفعلون ولقد وجدتهم على ثلثة اقسام قسم وهم الاكثر غلب عليهم الحسد وحب الجلال
تشاغلوا عنهم بالقيل والقال واوجبوا ان تحقق خلفهم المحال وما وان ذلك لا يخال لابدي
الاستدلال والطعن على العلماء والاعتزال لانهم على انهم لو كرد والود وعليهم كانوا افل واذل
من يجيء من وصل اليهم فتشاغلوا عن طريقة المجتهدين لانها لا تنال مع مساعدة التوفيق الا بعد مضي
بضعة من السنين وما الوا الى طريقة الاخباريين وادخلوا انفسهم فيهم واليوا منهم ولان المجتهدين
لانهم راوا اندكيفي في دعوى الفضيلة مع التحفل في حقهم تلفق ما لا يفهمون من بعض اخبار
الائمة الطاهرين وقسم غلب عليهم الجهل وقلة العقل فلم يروقوا يدعون العمل بقول الائمة من
اخبار سيد الانام فتبعوهم بتبع البهيمة لوليها والطفل الصغير لربها واما قسم وهم من طريقة المجتهدين
لانهم لا يصلوا الى مذاق العلماء المتقدمين حاولوا فتشاوا تاخروا فتداخروا وقسم من العلماء
العاملين والفضلاء المتقين بذلوا الجهد في الطلب فنالوا على الرتب وبذلوا جهدهم في علم
الملك المعبود وان كان قد قصر واعن نيل المطلوب والمقصود وملئت قلوبهم من حب الفقهاء
والمجتهدين وانقطعوا بانهم اساطين الدين وقوابل بالائمة الطاهرين فاوقعهم عنادهم معذورين
وما بذلوا جهدهم في معرفة اخبار الائمة ثابتون ما جودون ولكنهم لما لم يكن لهم اصول يرجعون
اليها كما ضابط شرعية يعولون عليها وكانوا ملقين على ظواهر الاخبار وعن نظرين الى كثرة
الكذابة على الائمة الاطهار وصدور منهم احكام مغيبة واقوال منكرة تعجب منها قلوبهم تنفس
القران سنة بين الى وعليات تقضي البديهة بتاويلها او طرحها وفي بعضها نقض ثلث القران
او بعضه ونقض اربعين اسما في سورة ثبت منها اسما جماعة من المنافقين وفي ذلك منافات
لبديهة العقل لانه لو كان ذلك مما ابرز الى الفهم وقفوا على المسلمين وكشفوا منافق المنافقون
ولم يكن الفهم ما موولا الا بالتنزيل عليهم ولفاحت الحرب بطاساق وكان في بلاد الاسلام من الفتن

ما كان في الخام لختام ثم لو كان حق التواتر نقله وعد فرجيع الخلق لانهم كانوا يضبطون ايات القرآن
حروفه وكلماته تمام الضبط فكيف يغفلون عن مثل ذلك ولعرف بين الكفار وعدد من اعظم
معائب الاسلام والمسلمين ولكان القادي لسوقه من السور التي فقدت مجمعها في الحقيقة ولكان
القرآن غير محفوظ وقد اخبر الله بحفظه ولعرف بين الشيعة وعدد من اعظم الادلة على حجية الاجماع
من الدين لان النقص مما تقديد ثبوته انما هو منهم ثم العجب كل العجب من قوم يزعمون ان الاخبار
محض ظنية الا لسن والكتب في مدة الف وماتي سنة وانها لو حدث فيها نقص لظهر وتكون ما
بنقص القرآن وعنائه في جميع الازمان فلا بد من تنزيل تلك الاخبار اما على النقص من الكلمات
المخلوقة قبل النزول الى سماء الدنيا وبعد النزول اليها قبل النزول الى الارض واما على نقص المعنى
دون ظهره والذي يقوى في نظري القاصر التنزيل على ان النقص بعد النزول الى الارض فكون
القرآن قسمين قسم قراءة النبي صلى الناس وكتبوه وظهر بينهم وقام بدلالة واضحة ولم
يظهر عليه احد سوى امير المؤمنين ثم منه الى باقي الائمة الطاهرين وصار الان محفوظا عند صاحب
الزمان عجلت فداه ومنها قوله لم تجر بهم الجمع بين الفاطميتين مع التصريح بفساد عقد النكاح
من بعضهم مع ان التحريم لو نيل بدلا يتناول محرما وجزئيا شاذا نادرا للكتاب والسنة
النبوية وجميع الاخبار الدالة على حجية الجمع في العقد الدائم في خصوص اربع وفي غيره مطلقا وكذا
جميع اقوال الفقهاء حيث حصروا المحرمات في النكاح ولم يتعرضوا لدفعها وما ذهب اليه بعض المحدثين من
القول بذلك استنادا الى ما ذكر في كتابه من انه انما يروي فيه ما هو مجمع بينه وبين الله تعالى
فقد بينا ان ذلك منقوض بما ذكر من الاحاديث التي ذكر العلم في كتابه وانه لا بد من تنزيل
تلك الاخبار الدالة على جميع الاخبار الدالة على الجمع على كتاب الله وسنة النبوية وعلى
ما اجمع عليه الامامية فان خالف فهو مضروب وان اتى بالف سوط بالعمل كل خبر وانه يحكم على عموم الكتاب
والسنة ويخصصهما لزم الحكم بذلك في جميع الاخبار صحيحها في مصطلح المتأخرين وضعيفها لان
الكل قطعية عندهم فيلزم العمل باحاديث وعدد من الصورة والذكر عند طلوع الشمس وعند

طلوع

طلوع الشمس وعند غروبها وجميع الاذكار والدعوات في جميع الاوقات ولدابها الواردة بصيغة
الامر واخبار محترم كثير من الاوساع في مقامات الاداب وغيرها واحاديث الوضوء بماء الورد
ولزوم النفس شعبان وتمام رمضان وصيام التسوم بمطلق الكذب والغيبة والسب ونحوها
ولزوم البنيم عن غسل الجنابة مع انه كان ما لا يام فليه ولحارة طين المطر الى ثلثة ايام والتهوين
البنيم حتى في الصلوة ووجوب الكحل وعرق الشعر وعباءة الحديد ونحوها وقد روى يونس عن
هشام بن الحكم انه سمع الصادق يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون
معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد دس في كتب ابي احاديث لم يحدث بها
ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا وذكر يونس انه ورد العراق
فوجد فيه قول ربنا وسنة نبينا وذكر يونس انه ورد العراق فوجد فيه بعض اصحاب ابي جعفر
وكثيرا من اصحاب ابي عبد الله فاخذ كتبهم وعرضها على الرضا فانكر منها احاديث كثيرة وان تكون
من ابي عبد الله وقال ان ابا الخطاب لعنه الله كذب على ابي عبد الله وكذا اصحاب ابي الخطاب
الاحاديث التي يوهنا فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن ثم ومن العجب ان بعض الاخباريين يجعل
ذلك عجزا في اثبات صحة الاخبار على اصناء الاصحاب بالتصحيح ولا يعبر لانهم لا يثبتون الاصناء
للجمع وارادة بلوغ العلم بالتصحيح وصنعهم وما يقال من انكم قد حصنتم الكتاب والسنة باخبار
ظنية في كثير من المقامات كتحريم ام المفعول وبنتها واختها على الفاعل وامثال ذلك وما ذلك الا
من قلة فهم قائله وعلم قابليته للفرق بين المقامات فان من تتبع الاخبار وتفطن فيها اشتملت
عليه من التراجيح ان الخبر اذا قوى الظن بصدقه بحجة من الحجات كعمل الاصحاب وتلقيه بالقبول
من غير ذلك عمل به ولكان عجزا يخص بدليل القرآن والسنة ولا بد لاجلها والا مذهب بالجد ولكان يظهر
من الاخبار المروية عن الائمة الاطهار وصلوات الله عليهم على ان مسئلة الجمع ما تتم بها البلوى
لكثرتها وكثرة وقوعها فينبغي ان تكون اخبارها بين الشيعة متواترة كاخبار المتعة بخلاف المسائل
النادرة الوقوع والمسئلة واضحة البرهان غنية عن البيان ومنها عدم تجويز هم التقليد بل بنت

الدخول بها وام النوجبة نظر الى العمومات تحريم النظر ونحن انما نقيد الاخبار وما يدل على ذلك والاجماع
والثيرة لا يجوز بها وكانهم لم يتظروا في اخبار تغسيل الميت فانه سئل الصادق ع عن الرجل يموت
وليس عنده من يغسله الا النساء قال يغسلها وعليها ثيابها وتصب عليها الماء صبا من
فوق الثياب وعن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع في حديث قال اذا مات الرجل فنزل الى
ان قال واذا كان معه نساء ذوات محرم يوضئنه ويصببن الماء عليه صبا ويجنبه ولا يمسسن
عورته والمراد بالتيمم ما من النظر بدليله وفي الباب عدة اخبار تدل على جواز تغسيل المحارم
من وراء الثياب كما وعد في ان تجبره والام والاخت ومن اللوازم عادة ظهور شيء من البدن
مع بقاء الثياب والظاهر ان المراد بها ثياب الميت لا ان توضع عليه ثياب من خارج حتى يمكن ان
ينزل على ارادة الشمول والمحرم لغة وعرفا من صوم نكاحه قال في القاموس المحارم ما حرم الله
ثم قال ذو محرم محرم تزويجها ومنها ان افضل فضائلهم واعلم علمائهم ذهب الى العناء حال في ذاته
وانما يحرم للهو من كالملاعب باللعب بالملاهي ونحوه اليه وهو مخالف للكتاب والسنة والاجماع
بل ضرورة المذهب ومستنده بعض روايات شاذة معارضة باقوى منها مخالفة للضرورة
فيجب طرحها او تاويلها لذلك ومنها ان من اعظم فضائلهم من يزعم ان الكتاب المتجبر على الاكفان
لاصوات الرجال والنساء ولمن سمع باعي اسم كان كحفر على وجوب ونحوها من الاعلام يعيل
يشهد ان لا اله الا الله متعلقا بان الولاية وعدت بان الصادق ع كتب على كفن ولده يعيل
يشهد ان لا اله الا الله في الحقيقة فقد تقدم عن طريقته لان الامام كتب بيده الشريف تقبله
الشريف بعد اده الشريف بقرطاس الشريف في كفن ولده المخصوص في الكان المخصوص الزمان
المخصوص فكيف يتجاوز الى غير ذلك ومنها ان من اجل علمائهم من افتى لبعض الحكام بقبول
مال رعايا من الشيعة مستندا الى الخمس لا لجيش في الصلوة فعالم كان تاركها قاتلها كما في بعض
الاخبار ومال الكافر حلال وقد خالف الضرورة والبديهة في ذلك اذ لو كان لاشترى الشيعة
لو بعد سنوات لهن خاتم الانبياء والائمة الاسناء ولما وقت بدلوعاظ والخطباء لانه ابلغ في الوعظ

وادعى

وادعى الى الحافظ على شرايط الصلوة ثم الاجماع منادية بان مناقبه بالشهادتين حرم دمه وماله
وبان النار لتحريم المحلل المواجبات العذوبة لا يحلله بكفره ومنها ان شخصا من افضل مفضلاتهم في
المان الانام في حين من كلبين متماثلين او متفاربين والد في حين والد في حين في جميع حالاته
حاين لحز وجز عن المرحوم وطريقة فاتحة الناس وقد عدد في الاخبار اقرؤا وكما تقرؤا الناس و
في ذلك مخالفة الضرورة والمقطوع عليهم السلام من قرأ بقرائة ابي وذكر هذا الفاضل ان الاكل
بغير الكف حرام لانه بدعة ولان الامام ع القى التالف الشامل من يده فاكل بكفه ومنها ان منهاج
وعيال ذكر عند طلوع الشمس وعند غروبها وحد جبر المضوبة ثلثين فتجلة والخنك والتسوى
ونحوها لظم الامر ولو كان كذلك لم يبق من الامامية الا القليل وبلغ حد التواتر لتوفر الدواعي
على نقله وكان مثل ذلك جاء في اكثر المستحبات الواردة بصيغة الامر ومنها قولهم بان فضل
الموت الى الشاهد المشرف حرام مستدين الاظاهر بعض اخبار ولم يتظر الاحاديث الباقي في فضل
عظام الادمي ويعقوب مع البناء على الساوة الاماجح بدليل الاستدلال الائمة بما قال
الانبياء السابقين وافعالهم ويكفي في ذلك ما دل على ان اللعن في عمامة من الحرم عفي ما كان
لذلك فيجوز تداوي لحترام اعظم من نقل الى مشاهد سادته وبالعجب انهم لا يتكرون جواز النقل بل
البشر اذا علموا ان موضع دفنه على العذوبات والقذرات او يخاف فيه من اخراج اليهود والخانزير
لدواعي اقامة ويتكرون ذلك نقل لحفظه من عذاب القبر وفار جهنم ويلزمهم من ذلك جواز النقل الى
غير الشاهد المشرفة منا فيا بالمشرفة ومطلق الاماكن المشرفة ومن مشهد امام الى افضل منه
ومن مكان شريف الى اشرف منه وجواز النبش بقطع الاعضاء اذا توقف النقل على ذلك ثم في جواز
سيرة الامامية على ذلك وما نقل كثيرا من الرويا اتخاص ونقوا جواز الائمة ع فاتفق ان حضرت
نبوتهم فداوا فيها غيرهم وبالعكس ما نقل من الاطباق لحفر قبر بالماجن كفاية وهي كثيرة لا
يمكن جمعها في كتاب وبعيد ما اشتهر بيننا الامامية من ثبوت الملكة النقالة ونقلوا في ذلك
انقلا عزيزا منها ما نقل فانه روى ذلك يشفر ومنها ما كان في الرويا وهو كثير ومن جملة من

عنه لكانت من صالحات النساء وعابداتهن ذكرت لوالدي انها ماتت نفساء فحملا من جهة البصرة
ومعه خلق كثير لباسهم البياض فسلموا لمن منه النعش فقالوا لها فاحمد فقلكانت تحفظ الظ
لا يعرف انا احمد وكان انا احمدا لكن اشتهر بالفقه والصلاح والعلم حاجا في تلك السنة ومر
عن مكة على طريق بصرة فاخبر والدي انه مر في ليلة المنام فلما رجع اصحابه اخبروا بموته في تلك
الليلة ومنها ما يتفق في الكربلا من انهم حفروا قبرا فوجدوا فيه رجلا موسنا مات في بعض مالك
الفساد ومنها ان رجلا شاطر مات فدفن في ارض النجف ورجلا موسنا دفن في مقام قتيبة
الخطرة في بيد البصرة فاتفق انه حفر بعض قبر العشار فوجد فيه ذلك الموسن ثم جاؤا الى موضع
قبر الموسن فوجدوا فيه العشار الميت ذلك والله اعلم ومنها ما نقل عن بعضهم من بجاسة الحديد لبعض
روايات يظهر منها ذلك معارضة باقي ما ذكر منها وفي ذلك ما يقرب من الكفار حرفة الذين فضلا
عن المذهب فاعلم يهديهم سلوات الله عليهم غسل الرؤس بعد الحلق والفواكه واللحم بعد القطع والاصل
بذلك كلا يظهر الحاذقين شيا بهم اذا اصابهم رطوبة ولو كان الحال على ذلك لتواتر نقله ونادت
به العلما والوعاظ والخطبا وكان امرا اشهر من ان من النجاسات العشر لكثرة الاحتياج اليه وعدم
الاستغناء عنه ومنها قول بعضهم بنظم الخمر وسايل انواع المكرات من المايعات لبعض روايات
اعرض عنها الاصحاب ويعارضها الاجماع والسيرة المالوفة والطريقة المعروفة ولقد طبت وكتب
كثير من الاحكام انه نقل لبعض شاهات الصفوية فلانا من فضلائهم المعاصرين حكم بطهارة الخمر
فاسود فالطبور واظهار السرور قائلا بانه كنت اجتنبت نجاسة وقذارة لان لم ازل اكل
الحرام على انه اجوز انه اطهر بعد ذلك بحكمه باحته ومنها الحكم بطهارة اليهود والنصارى
بظواهر بعض الاخبار وقد بها بعضهم ذهبوا الى بقاء اكثر الكفار بعد الغاية على اصل الطهارة
المستفاد من ظواهر بعض الاخبار وعلى بعض الاخبار وقد خالفوا في ذلك الاجماع وسيرة
الامامية وظاهر الكتاب وكثيرا من الاخبار ومنها حكم بعضهم بان المنجس لا يخلو شيا حصل
له من بعض الروايات وقد خالف كثيرا من الاخبار كلا نم يتنبه لها مخالفة حرفة المذهب

فانه

فانه لا يخفى على النساء والاطفال للحكم بغاية ما يوضع في الاوان المنجسة من المايعات بعد زوال
عين النجاسة عنها واولى اكل احد واشرب منه انكر عامة الخلق وكذا اذا اصاب احدهم ثوبا نجسا
او بدنا او وضا منجسة بوطوبة ولم يتظهر من ذلك ومنها قول اكثر فضلائهم بعدم نجاسة الما
القليل بخرج الملاقات ولم يوافقهم من اصحابنا سوى نذر قليل على بعض اخبار ومعارضة باقي
منها وبالكتاب والاجماع بل الضرورة ومنها قول اكثرهم بان اولاد بنات هاشم كاولاد اولاده
يحتمل من الجن ولم يوافقهم سوى نذر قليل من اصحابنا مستندين الى انهم اولاد واستدلوا عليه بضرب
من الادلة حاصلها ان اولاد البنات اولاد وعليه ان الجن حق الطايفة والقبيلة دون مطلق
الذكر والانثى وهي تتبع الاباء ولولا ذلك لكان بنو مروان وجميع بني امية من اولاد البنات مختلين
للجن ومنها قول اكثرهم بسقوط الجمعة بعد ضعف قوة الشرع مستندين الى اخبار الخليل وهي
معارضة باقوى منها وبالسيرة وعمل الشيعة ومنها قول اعظم فضلائهم وقد انتهت اليه الرياسة
في زمانه انه لا يجوز الغسل الترتيبي الا بالاكف فلو اغتسل باناء وميزه بطل غسله لوجود ذلك
في الغسل وهذا خلاف الضرورة ومقتضى بقاء المسلمين على الجنابة مع كثرة الكثير في المساجد عليهم
وبطلان صلاتهم وصيامهم اذا اغتسلوا من تين لان جلهم او كلهم لا يغتسلون باكفهم ولو كان الامر
على ما قال لكان من بدو العلماء في محافلهم وانشر الفقهاء في كتبهم ونادت بالخطباء على منابرهم وكان
اكثر المسلمين من المتقدمين والمتاخرين على الجنابة باقين وعلى الصدود في المساجد والصلاة
جماعة لزوم اللبث مع الخبث مع ان ما اعتمد عليه من الروايات الفعلية لا تعارض القوليات ثم
ما الخالفة للكتاب والله ورسوله نعم تنافي المسلمين بل ضرورة الدين ومعارضة بعضهم لبعض
فاشال هذه المقامات بانا قد نخص الكتاب بخبر الواحد الظني وضرورة بان ذلك شرط بقوة
الخبر لا بجناية الشرة في غشي او دعاية او سيرة او موافقة فقد عمل حكمه وتخصيص ذلك وقد من بانه
ومنها قول معظم فضلائهم لعذورية الجاهل بالحكم وبنا وتعويلهم على عدم تكليف الغافل
بالفروع وهو في بعض المستثنى من قبيل الخطا والنسيان وعمومات الخطابات ومطلقاتها شاملة

به ولولا ذلك لتركت اكثر الاحكام ولاندحت اكثر قواعد الاسلام ثم يقوى في النفس بعد ذلك
الجاهل السابح الذي لم يخطر بباله الحكم اذ لولا ذلك لزم التكليف بالمحال **ومنها** قولها كثر
تحريم شرب دهان النبات المسمى في اللغة العربية المحرقة تثنا مستندين الى وجوه عديدة لا وجه
لوجه منها **ومنها** انه لا ينفع على اباحته ولا كان كذلك فالبناء عليه اما على التحريم واقعا او ظاهرا
والتوقف وغيره ما من بطلان هذه القاعدة الفاطمة والمعروف من مذهبهم الاقتصار على
خصوص الشرب بالاليتين المخصوصتين المعدتين لدا السماء احديهما في اللغة العربية الحرفة
عشرا وشبرا وكده والاخرى عليانا وشلبا وفي اللغة الفارسية الحديثة بنليان وجيغ
وما اشبهها مما يكون لدا س يوضع فيه النبات ويوضع عليه النار مستقل يحوى من عصا وظرف
مستقل ظرف يسع الشارب يجذب الدخان من ذلك الى اس بفمه فيبلغه الوجوه فلو كان الدخان
من غير النبات مما عد الاشيا كان من عنده او غيرها من اعيان النجاسات وغيرها من مرجب
والنبات مشوبا بذلك الا الزاوغيرها اكان من النبات فاستعمال في غير ذلك الا الزوما شبهها
بان يجعل معقدا في نحو ابريق تحت الارض او دخل من غير طريق الفم او من غير طريق الجذب
او بدعوى بصل الجوف فظاهر هم عدم الباس ولذلك لم يذكروا من الخرجات سواه ويفهم منهم
ايضا ان استعمال النبات وغيره من النبات وغيرها من خشب او ثمار وضعوها اكلا وشما و
سعوطا وقطورا ولطوخا واطلاء ومحو ذلك لا باس به واذا ثبت حالهم وعدتهم عاملين
باصل الاباحة في اكثر احوالهم وافعالهم حتى لو ثبت لهم بالاسم والمباشرة بدليل الحكم رجعوا الى
انكارهم ولما شاع استعمال شرب النبات بالخزا المعروف وكثر بينه القيل والقال والنزاع والجدال
بتنهوا لما ينبغي عليه من ذلك لان اصل الشئ لا اصل له ومن مثل ذلك تتجلى الحجب العجيبة عن البنان
كان على طالب الدليل الخاص في الاباحة والمنع بين متساوية والنبات متساوية والاحوال
متساوية فلزم الحكم بالتحريم من غير فرق بين الاكل والسعوط والقطور واللطوخ والشم و
الادهان وشرب الدخان من النبات وغيره وسايل الانتفاعات فان كان العمل على عموم الاباحة

اوق خصوص المنبات فابان النبات صار مغضوبا عليه من يتهاون من تامل في احوال علماء الجماعة
راوى كل واحد منهم تميما من وقتيا امن ذي علم حد يقفون عليه كما سامل ينتهون اليه وانما
كانوا كذلك لتجنبهم النتج العظيم والافراط المستقيم فانكارهم الفروديات وطعنهم على نواب الائمة الهدا
ومنها انه مسكر مخمر حرام وكون اسكار انما يتبنت كثيرة لا قليلة لا يدفع الحكم بتحريمه
لما روى من ان ما اسكر كثيره فقليله وكثيره حرام وهذا خطا بين فاما خفاء من عدم الفرق
بين المسكر في سكان والمنعش في اغمائه والفرق بينهما اوضح من ان يبين لان الاغماء
انما يكون بغلبة المنعش على النفس والغلبة على العقل تجئ بالتبع والمسكر يغلب على العقل لكونه
هو الذات وربما بعث على قوة النفس كالخمر من العنب والنبيذ من الزبيب والفضيخ من البسر و
الجعة من الشعير والتبع من العسل ومحوها فاستدامهم في دعوى الاسكار الخامر قد يغلب على عقل شاربه
حتى يخرج عن الشعور فيقع في النار ولا يحس بها وقد تقاطع حيوق فيها ويقع في الماء حتى يغرق
فلا عش بنفسه حتى يخرج وغير ذلك وذكروا في كتبهم المصنفة في الخرجات كثيرا من هذه الامور
وغير ان ذلك لا يقتضي تحقق وصف الاسكار بل هو امر غالبي والعام لا يدل على الخاص ثم ان ذلك
انما يحدث على من ترك الشرب زمانا طويلا فيشرب منه شربا فاحشا فيجذبه جذبا واحدا
ولا يشرب شيئا فشيئا فيغلب عليه ذلك ولو انه شربه تدريجا كما يشربه اولو الباب السليقة
لم يحلب عليه ولو استرسل كما ان الجائع اذا اشتد به الجوع والعطشان اذا اشتد به العطش
فانه ربما لا يكل والشرب وكان الجوف خاليا من الزاد والماء وقع منه ذلك ولذلك لا يكون غالبا
الا في النقراء وخصوصا الاعراب لان اهلهم بالشرب عند وجدانه بعد طول فقدانه **ومنها** انه
من الاسراف لانه من المضر بالمال والبدن وهذا عجب من سابقه اذ يلزم تحريم الحلو المضر
باسرها وجميع الاشياء الباعثة على الضعف من النباتات وغيرها من الفواكه وغيرها ان كان
المدار على حصول الضرر ولو ضعيفا او في بعض الاوقات او من بعض الوجوه وان ابيد المضرة
من جميع الوجوه فذلك ليس جاريا في النبات فانه نافع من وجوه متعددة وقد يجب لدفع البلغم

والصفراء والرطبات نعم صح كغيره من المطعومات والمشروبات حرام على من يحصل له ضرر معتبر
من جهته كصاحب اليبوسة الشديدة وكذا ما عداه من المأكولات والمشروبات فانها طاهرة
ينبغي الاحكام المحترمة **ومنها** ما استدل به الامام ع على بعض من مجد وجوب الواجب من قوله عليه السلام
ان كان كما قلنا نجسا فهلكتم وان كان كما قلتم وليس كما قلتم نجسنا ونجستم وبهذا يؤيد ان قلة
اصل التوقف وفيان الكلام ليس في التأثيم فيتوجب عليه الفعل بل في الحرج الذي هو ما اعلم احد
فيما لو ان لم يكن من اهل النظر او كان منهم فقصر ثم قد تبين ان الاخذ بالدليل ناج وان اخطا
فلا اعلم على من اخطأ في الفروع وكلام الامام مع الجاحد للاصول **ومنها** الاستناد
الى الاطلاق الذي ادعاه جماعة من الاساطين وقالوا انهم رأوا الائمة في المنام ينهون عن شرب
بعضها مقرونا بالجزم كما نقل انه رأى شخص في هرم الحسين ع قد قلب وجهه عن القبلة وادار
عن مقرئ فسئل عن ذلك فقال رأيتنا الامام ع فقال لي لم تترك التنباك فضربني بكفه وهذا
اشارة بينة وفيه ان الاحلام لا تكون شواهد للاحكام باتفاق علماء اهل الاسلام وقد ورد عنهم
عليهم السلام خطأنا فقد رأينا اليس بحجة لاحد الا على من رأى صدوره عنهم على ما هي عليه على ان قد يقع
الاشتباه في المنام في فهم الكلام ثم انها معارضة برؤيا شيخنا المفيد في مثل ما رأى الصادق
في مجلس بيعه عليان على ما عند الحجة يشرب يده فاتن صهرين من ذرية الشريف وسلم الى الشيخ وقبل
شيخنا المقدس الشيخ حسين الحاجي فانه نقل انه رأى بعض في المنام داخل الروضة الشريفة الحسينية فقال فيها انا واقف اذا رأيت سيد الشهداء قد خرج من الضريح المبارك فاقول ما خلفك
بالي ان اسلم فشربت الدخان التنباك هل هو حرام او حلال فسألته فقال في الجواب حلال لكنا
لا نشربه ومنها حديثان لم يتفقا في الكتب المعتبرة واحدا فقط في كتاب من مشهور ولا معروف
يظهر عليهما اثار الوضع والتشويش احدهما اندرى في قوم من الخوارج يشربون الدخان وينفخونه
في الحقة وفي اخر وصف التنباك بان لهاذا لكان الحمار ثم خرج منهما بالبراز من الشاربين
ومن العجب ان شخصا فاضلا من الاخباريين صنف رسالة واكثر ما ذكر فيها من الادلة ما هو من قبيل

ان فلانا شرب فمات وفلانا شرب فاحترق ونحو ذلك ولو اراد احد بمقابلته مثل ذلك في جميع المأكولات
والمشروبات كان يقول ان فلانا اكل فقص ومات وفلانا شرب فشرق فمات وفلانا دخل الحمام
او جنح سقفا ومات ونحو ذلك القصور على الاحصاء لم يمكنا الاذكر قليل من تلك الاشياء وقد ثبت
في بعض حواشيه اشياء مضحكة **ومنها** انه يورث الجنون **ومنها** انه معرب توتا باك وتابي
الاماميته مع تقدمه التام ان يأخذ واعتقل بهذا المزخرفات في اثبات الاحكام **ومنها** قول بعضهم
لجواز التريا في الجواز استنادا الى مثل ما ذكر في التنباك نعم القول بحرمة التريا في الفاروق
لدخول اجزاء الخمر فيه لغير المضطر ان صح ذلك لا محيص عنه **ومنها** قول بعضهم بحرمة قهوة البن
مستندين الى ان مبناها بيع الاحراق فيما يكون حراما وفيه انه مع الاعتراف بصيرورتها فحما
لا يثبت حرمة لان الحرمة انما هي في الطين وقال افضلهم على الاطلاق ان قول النبي صلى الله عليه وآله
زمان على امتي يشربون الهم للهوات دما اريد به سخونة البن فان كان اسم القهوة في اللغة
موضوعا للخمر لانها تشبه بالوضع بالكؤس والاماكن والاجتماع لها في المجالس ونحو ذلك وهو
عجيب فان اطلاق القهوة البن ليس من نعت العرب ولا من لغة العجم لانها محدثة والقهوة انما هي الخمر
ولو ان الاحكام المتعلقة بالمسميات يراد بها المعاني المجردة سميا العسل واللبن والكمثرى
خمرا ومن ثم ادعى بعضهم الخمرية احداثها فالظاهر انها معانقة **ومنها** قول بعضهم بحرمة
العقل على تقدير عدم الاضرار بالعقل لانه يخل على النساء والاطفال فان عالما من علمائهم وصالحا من صلحائهم كان
واقفا على شاطئ الفرات فرأى امرأة متعففة لطيفة في الفرات وكان قادرا على الدخول اليها واخراجها
فلم يفعل ولوم على ذلك فقال ان مس بدن المرأة حرام ولم يجز في حديث بدل على الاذن في
خصوص هذا المقام فترك المرأة وهو يتقلب اليها حتى قضى عليها **ومنها** قول بعضهم بوجوب الجهر حيث
يؤتى بالذكر مطلقا في الاخيرتين مستندين الى بعض اخبار لا دلالة فيها ولو دلت وجب تأويلها
او طرحها لاستمرار عمل الشيعة على خلافها وظهور اتفاق العلماء على عدم العمل بها **ومنها**
قول بعضهم بوجوب غسل الجمعة لبعض روايات يفيد ظاهرها ذلك وهي معارضة بمثلها ومع عدم المعا

هـ عن الفرقة المحقة الشيعة لانه لو وجب لكان ظهور فوق ظهوره ووجوب الجنابة والحيض لابناء جنس المكلفين بدون كل جنابة بخصوص الازواج او نزع فرض لعارض النفاق وغسل الحيض من خواص بعض النساء فاحكام الفطريات **ومنها** قولهم بوجوب زيادة سبعة الشهداء لبعض اخبار ظاهرها خلاف ذلك وفيه ان ذلك على خلاف طريقة المسلمين فان الواجب من الشرع مقصود عندهم على الحج ثم يلزم على كلامهم ان وجوب اشد من وجوب الحج لعدم توقفه على الاستطاعة كما في الحج لا بدن كالمال ولو قيل بالمالية لزم الحاقه بالحقوق المالية يخرج من التركة مع الديون والزكوة والاخماس ولو كانت واجبة لادخلت في الوصايا الواجبات ولنادى بها المنادي في غير محل التشهد في حج المتمات **ومنها** انكارهم حرمة النبش فاني رايت رجلا من فضلائهم في النجف فقال لما الدليل على حرمة النبش فلم يعجبه ان اجيب باجماع او سيرة او ضرورة فقلت في جوابه ما دل على وجوب الدفن ومنها انكارهم على الفقهاء وكينونة غير المنصوص عليه منا لاركان الصلوة بتلك وفيه ان الركنية على الاصل لعنوان المركب بقولك بعض اجزائه وانما يطلب الدليل على عدها **ومنها** ايجاب بعضهم وضع اليمين في الكفن فوق العقيص استنادا الى رواية فيها ظهور في ذلك وفيه ان الظهور من اطلاق اليمين وضعه تحت العقيص جمعا بين سيرة المسلمين وبين تقيتهم على ذلك ومنها ادعاؤهم انهم العاملون بالاخبار دوننا المجتهدين وفيه ان الامر بالعكس كما لا يخفى على المنصف لان العمل بالاخبار انما يكون بالعمل بتاجها ومنها اخبار المعرض والترجيحات الاخر ويجاب بالعمل بما اراد الله من اي نحو فهم ومنها تركهم العمل باخبار كثيرة كالكذابة ولزوم النقل بالمعنى وغير ذلك انهم نحوا ان طريقتهم اوثق بالاحتياط هذا اعجب من الثابق فان العامل بالاحتياط الذي ينقل الاخبار نقل القديم والدبا ويعرف غثها وسمينها وصادقها وكاذبها كما امروا **ومنها** قول كثير من علمائهم بحرمة الدفن في غير الخشب شيء اوضع سرداب ونحوه وهو خلاف العمومات الملتزم بها المسلمين ومنها قول بعضهم بان الخشب وصلادة طرف العامر تحت الخشب شرط في صحة الصلاة والعمدة في احتجاجهم ما يظهر من بعض الصدوق وهذا ايضا مخالف

مذهب

مذهب العلماء قديما وحديثا لم يذكره واكثر من الشرائط والاجماع المسلمين وسيرتهم وطريقتهم ومنها
ما نقل عن بعض اجلائهم واعيانهم من ايجاب اربع وخمسين غسلة في غسل الميت تتغلق باعضائه
وهو مخالف لظاهر الاخبار والمتفرقة او البديهة **ومنها** اعتمادهم على كل رواية حتى ان
بعض فضلائهم رأى في بعض الكتب المجهولة الموضوعة الذكر مايين وبين القاص من ثلاثين
في الجزيرة على الجزيرة الخضراء فيها ودلصاحب الزمان فيها عيال واولاده فذهب في الليل الى
الموضع فبلغ انها اجنبية فيها طوايف من الفساق وكل هذا يدل على الاخبار الدالة على عدم وقوع
الرؤية من احد بعد الغيبة الكبرى ولا تتبع كلمات العلماء الدالة على ذلك **ومنها** انه روى
لبعض المعتمدين عن بعض فضلائهم انه قال انا واقفت على باب البلد فاقبل رجل اعرابي من
البحر وقال قال الصادق عليه السلام كذا وجب على العمل بحديثه **ومنها** قول بعض فضلائهم يتجرءه
سقرة العلوية استنادا الى اعراض الامام عن قال اترجى ذلك لبنائك واخوانك وقوله عليه السلام
انا لا نشرى بر خيمة عتيق وقد علمت انه لا دلالة في ذلك على انه تكلف لظاهر الكتاب والسنة
النبوية وقول علماء الامامية اذا لم يعد ذلك من المحرمات **ومنها** ان فاضلا من الفضلاء ممن
يميل الى الحق يقتهم وصل الى ان الماء لا ينجس بالتغير بعين النجاسة في الصفات الا بعد معاضلا عن
واحدة منها مستدلا بان الكتاب والسنة دلا على طهارة ما، القليل فلا بد من الجمع بينها وبين
اخبار التنجيس بالتغير بحمل اخبار التغيير على الاحالة اليها بحيث يخرج عن اسم الماء وقد خالف الفريقين
والاجماع وقد اجتمعت مع اعظم علمائهم في مكان فقال لي ليت في رسالتك ورسالة السيد على
يعني جناب زبدة المجتهدين وافضل العلماء العاملين مولانا ومقتدانا مير سيد علي دام ظله
ان من الحلف لا اسم الله حرام وليس عليه دليل فقلت له انا لم اكن على وجوب تعظيم المحترمات
دليل فما الدليل على عدم جواز تخريب القرآن والقاء في القاذورات فسكت وكان غرضي رفع
استبعاده وتعجبه الجزيرة ذلك من الاقوال العجيبة المزخرفات الغريبة التي لا يتصور صدورها عن
جاهل فضلا عن عاقل ولو وقفت على الاعلام والمقالة واعتبت الشيم وخبرت صفواتهم وبعض خفاياهم

طعنهم على العلماء فاعتنائهم باعتقاد علم الحديث اعظم العلوم علما وتعليما فقد وجدنا انه ولد في الروايات
ما يفيد الامر بذلك والاذن فيه ولا اعرف ذلك بين اصحابنا الامامية فوضعها وقد وجدنا بدعة
وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة لا سبيل لها الا النار ثم بعضهم عم وبعضهم خص وكشف حقيقة الحال
لشد فيه عناء بالاشكال ان نقول وعلى الله المعول والاعتماد والاتكال ان العلوم شتى كثيرة في
انفسها لا تحريم فيها من جهة ذاتها لان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص ولذلك دخلت جميع
العلوم تحت علم الله وعلم الانبياء والائمة ولم يرد في الاخبار شاهد على تحريم شئ منها وجهالة تعليمها
وتعليمها وقد وجدنا وقتها انما هي لذكرها بعد نسيانها وجهلها بعد تدوينها وضبطها بعد تفريقها
كجمع كتاب الله بعد تفرقه وجمع الاحاديث بعد شتاتها فكل يكون لها حكم غير حكمها الا من خارج
اذ لا عيب من جهة القرطاس والمداد والقلم وضعها ثم العلوم على قسمين اولها ما هو متفاوت
المراتب تتبين عليه كعلم الشعر والكهانة والقيافة والموسيقى وعلم القيافة وعلم الشعبذة وعلم الضلال
وضعها والذي يظهر بعد التأمل في الاخبار ان التحريم متعلقة العمل بها دون العلم فالتعليم
والجمع والكتابة وضعها ان كانت لغرض صحيح كالحل والابطال والتوصل الى المعرفة للنهي عن البنكر
وهكذا فلا بأس بها ومع الخلو من الغرض او ملاحظة الغرض الفاسد يجري عليه حكم التحريم وكذا لو كان
الغرض منه صحيحا وقصد بالغرض الفاسد كعلم النجوم للبناء على التأثير على نحو ما يقع للملحد
الجبر جاهل وعليه تنزل الاخبار الواردة فيها وعلى كثير من اصحاب ائمتنا كانوا يعتنون
وعلوم ان الائمة اقروهم على ذلك ثابتها ما لا محرم فيه وضعها اقام احدها ما لا دليل له
في معرفة الاحكام لكنه يبعث على قوة التعقل فكر وجودة النظر فيرتبط بالعلوم الشرعية
عن هذه الجهة فيرجح اذا شرط الا يبتنى عليه قواعد الفقه فان طريقة الفقهاء على الجادة الوسطى
لا يتعمقون فيضطربون عن المقاصد ولا يقولون على الظنون من غير تحقيق فلا يميلون اليها
واني رأيت بعض المصنفين من الفضلاء بنى جواز وضوء الخنثى ومسه على مسئلة جواز
اشتغال الاعراض متقلة وعلى وقد يتوهم بعضهم بناء مسئلة الاستصحاب على بقاء الاكوان

وعلى

وعلى هذا وهكذا وترك تضييع العمر بهذا العلم والبناء على الاشتغال وتحصيل علوم الشرائع لعلم
وفائده بالجملة اولى ومن هذا القبيل النظر في الدواوين الشعرية وانشاء الشعر وحفظه وهكذا
حال كل ما يخيل بقبيل العلوم الادبية ومعرفة الاحكام الشرعية ثابتها ما لا دليل يضبط بكلها والوقوف
لها عليه لان تباطل بعض مسائلها كعلم الحديث المرتبط بمعرفة البلدة وعلم الحساب المرتبط
بضبط الوصايا والمواريث ومحاسبها كالاديب في اكتساب معرفتها فقد وجدنا فعليها وقتيتها
لا الوقوف معرفة الاحكام عليها فان متعلقها العمل دون العلم بل الوقوف فصلاح الناس عليها
ثالثها ما يتوقف عليها توقف لزوم لا توقف كمال فلا يكون الفقيه الا بها وهو قسمان احدها
ما تنخ القوة القدسية منه والعقل السليم الطهور من العقلاء من الرجوع الى الكتب المصنفة فيها
كعلم الميزان فانه محتاج اليه في اثبات الاحكام شرعيا تها وعاديا تها موضوعيا تها لكن صاحب
الذوق السليم يدرك الاحكام وصحتها مقررة عليه من دون نظر اليه ولذلك ترى كلام الاعراب
من اهل الحجاز والبلدان من جميع الاصناف مناصا لجميع اللغات مبنيا على كلامهم في اثبات الاحكام
عليه وان لم يكونوا ساعين بدا وناظرين اليه وعلم الكلام فان موضوعه معرفة الشارع
الموقوف عليها معرفة الشرائع لكن لا يخفى على من تتبع الخبر وتأمل ونقل في سيرة محمد سيد البشر
واولاده الائمة العترة انه لا يجب التعمق في معرفة اصول الدين ولا النظر الى الكتب المتكلمين كما
جرت عليه عادة المسلمين حتى انه ينبغي ان يجتنب من مزعومات الذين فان عقايد الاسلام
لم تنزل معقولة لمن الاعوام الذين لم يسمعوا بعلم الكلام عن النبي والائمة عليهم افضل الصلاة
والسلام وكانوا يقبلون منهم كلمتي الاسلام والايمان ولا ينسبونهم الى الكفر والعصيان والاحتجاج
بمثل قول بعضهم البعرة تدل على البعير وان الدليل والمدلول لا يبدو من غير هدى يلقى
من الاحتجاج بغيره وما قيل من انه لو اكتفى بهذا القدر لالزم معذورية الكفار وكل من استحق
الخلود في النار وهو دوران افتر قد نصب دليلا بهم ادنى المكلفين تخلص من خطابه كان من
المقصرين او ان اللطف شمل المصيبين وان كانوا المؤاخذة مستحقين وليس شمول اللطف المندب

واجبا على رب العالمين نعم الخوض في مباحث علم الكلام بين البصرة في معرفة عقايد الايمان والاسلام لكن التعمق بالنظر في تلك القواعد قد يبعث على حصول الاعتقاد الفاسد فضلا القوة القدسية المتنزهة عن الالطاف الالهية عن النظر اليه غنية محتاج الى الاعتماد في اعتقاده عليه وما ورد في بعض الاخبار من ذم الكلام والمتكلمين انما هو في حق الخوض في الدقايق والحقايق كيف لا وليس ببعيد ان يقال ان مذهبنا سوى المعتزلة من الاعتقادات الواقعة لما عليه الائمة الهداة ولا شك ان الحق فيها من اعظم الطامات اللهم الا ان يكون محررا عند الناس من حجة جعفر في الكتب المحتاج اليها العلم في ضبطها والمداد والقراطيس ومن قبيل هذين العلمين علم المعاني والبيان والبديع فانها لا ريب تقف الفقاهة عليها لكن صاحب الطبع السليم والفهم المستقيم غني عنها ثانيها ما لا تغني القوة القدسية عن الرجوع اليه والاعتماد في معرفة الاحكام الشرعية عليه لكونه منتهيا الى النقل والتوقيف فلا يعرف الا بالتعليم والتعريف وهو اما علم اللغة المتضمن لبيان معاني الالفاظ العربية فان الفاظ الكتاب والسنة لا تعرف الا بعد معرفة الاحاطة بها من لم يكن من العرب من فارسي او تركي او هندي او غيرهم واما العرب فقد اختل لسانهم لمعاشرة العجم وذهب منهم كثير من الالفاظ العربية وما بقي منها اكثره تغيرت صورته وتبدلت صرفته بالنسبة الى لسان من كان موجودا وقت الخطاب بالاعراب حتى ان اعلم العلماء في هذا الزمان لا يعرف كلمات تعرفها النساء منهم والصبيان فعلم اللغة تتوقف الفقاهة على معرفته وانما يتم حفظه وضبطه بجمعه وكتابته كما ان فهم اصل كل لغة لغير اهلها موقوف على تعليمهم اياها وتعريفهم لها ثانيها علم التفسير وهو ما يتوقف فهم معاني كلمات القرآن لعربيتها عليه فيتوقف عليه معرفة الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه والعام من الخاص والمطلق من المقيد والمجمل من المبين والحقيقة من المجاز لان جميع المكلفين بعد عهد الائمة عليهم السلام بالجملة والجم الغفير لم يعرف تفسيره فلا يكون عرضة الاعتماد عليه وتحصيل المواضعة وتصفيح المخالفة متعذرا وبيد وكتابة تلاقي بالي ضبطه والاخبار يقف اقتفاء وفي كتبهم على

ذكر

ذكر الفرق في الروايات لذهابهم الى المجاز ما علماء وقد من جملة ذلك العربية من النحو والتصريف المتكلفين ببيان الكيفية المتعلقة بالهيات الاصلية او الكيفيات العارضة وقد سها امير المؤمنين عليه السلام فقال لكل فاعل رفع وكل مفعول منصوب وان حرف العلة اذا تحرك وانفتح ما قبلها انقلب الفا وهذا العلم مما يتوقف عليه فهم الاحكام الشرعية لان جلها مستفاد من الكتاب والسنة والفاظهما عربية فان الكل التوقف كان مخالفا للقدمة والبديهة ثم التعليم والتدوين والحفظ عن النسيان ولا يستغني عن هذه العلوم الثلثة صاحب طبع سليم وذوق مستقيم لانها طرق يقينية كلا او جلا فمن لم تكن معرفة بها فليس بفقيه فينبغي ان يكفي الاشتغال بها على مقدار الحاجة اذ لا معنى لصرف العمر في المقدمات وتضييع الغايات ومن كان من هواة العرب استغنى عن ذلك رابعها علم الفقه وهو عبارة عن مجموع النتايج المستفادة من الادلة مختصا عن الضياع في الناقلين كما ان العباد انما يعرفون مولاهم بأوامر متعددة ونواهي مودعة في مجالس متفرقة وحفظ كل كتاب بعينه منهم مع تشريكهم في التكليف بجمع حصول تلك الاوامر والنواهي باحضر صباح وجعلوا في طومار لئلا يضيع عليهم مطالب مولاهم كما لا يشك ان ذلك من وفرة العزم وان هؤلاء انما فهم عنه مولاهم من مضيق احكامه وعلى اسرارها الى حفظ الحفظة وعلى كمال هذا العلم هو العلم المولد وجميع مسائله منها ما يراد فلم يبق غرض من الاعلى الظنون والقراطيس والمداد والجلد وفي الحقيقة هم بالجميع قائلون وبالكل عاملون لكن قولهم لا يوافق علمهم وفي الغوايد لمن تيسر له سئل منها ان يكتب كتابا في فقه الاحكام فاجاب بانه لا اكتب سوى الاحاديث الواردة عن الائمة عليهم السلام واستادهم الى المعصوم بل ساتبقا يكون بلغة تجري مثله في كلامه ليعتد في السابق من مواعظ وخطب وغيرها وهذا من العجب فان الاوامر والنواهي محكمة بالعمل عليها وذلك يستدعي ضبطها للسلامة من ضياعها وذلك لا نزاع عند العقلاء في حفظ مطالب المعنى وهذا اولى منها ومثل هذه الكلمات لو كان صدورها من الاطفال لوجب اتباعه عجبا ثم ان قولهم بان لعلمهم لانهم لا ذا لوا يباحثون ويناظرون ويتعرضون لمسائل تلك العلوم

عبارة من تلك المسائل وعلمها وليست عبارة عن المداد والقرطاس فالرواة والمحدثون
الاولون ان كانوا بالروايات عاملين ومن دلالتها فقاعدتها عاجزين وعلموا منها احكام سيد
المرسلين كان عليهم فيها وكانوا فيها مجتهدين والا كانوا عاملين للالفاظ كالاعوام لا يهتدون
منها الى شئ من الاحكام خاصها علم اصول الفقه وعلم العلم الذي اكثره غاية الانكار واكثر من الطعن
ببعضه على العلماء الاجلاء والفضلاء الاولياء ونحوا نادر من البدع واندر علم يخرج لم يكن معروفا
بين الرواة ولم يكن صادرا عن الائمة الهداة ولذلك عدوا الصدوق والكليني وغيرهما من النقدة
من صنفا الاخبار بيت دون المجتهدين وسيتضح لك انهم ان لم يكونوا عارفين بتلك المسائل
واخذين بها عن القواعد والدلايل فليسوا من العلماء ولا من العارفين باحكام خاتم الانبياء
والائمة السادة الاتقياء بل هم عن الاعوام سائلون عن السبيل منيرا فاقتفين بهذا الدليل والدليل
الا ان يكون طعنهم من جهة التبيه والتدوين مثل الاسيد عن صاحب داعي سبين وهو
غني عن التعرض للبرهان وقد مر فيما مر ما يغني عن البيان فلا بد من ذكر مسائل على التفصيل
ليتضح ان ما ذكرته من الوصف والاباطيل وظهر ان ما اعابوه على الاجتهاد اما من الخطاء الفاحش
او العصبية والعناد ومنها مسئلة الحسن والقبح العقليين ولم تزل العلماء الاولون منهم والاوايل
يناظرون ويباحثون بها اهل الباطل لمعرفة الحقيق والدلايل وما يلزم على الفضلاء الامين
وكون المسايل التي يستقل بها العقل من مهمات الدين والاثرة للجهل منه لا وجه له لان
تعداد الجم غفير من يدلكم بيانا والضرورة تختلف من بينها على ان العلماء زمان العقلية التي بحث
عنها في مسئلة مقدمة الواجب والنهي عن الضد مثلا ليست بهذه الدقيقة ثم استغلال العرف
كثير من الاداب والسنن والمكروهات لا ينكر على انه قد يغفل المستدل عن الضرورة مع ثبوتها
عنده وقد يخفى على بعض لعيام البهيمة ثم المكلف في ابتداء بلوغه وعدم اطلاعه لعدم معاشرته
والاعراب في النجاد والبعيدة عن العمران اللذين لم يباشر واهل البلدان وما خفيت عليهم
اكثر الضروريات وكذا الكافر المجدد الاسلام وان كان في بلاد الاسلام والاسير من حيث الصغر

في بلاد الكفار والوارد منهم الى بلاد الاسلام وقد اسلم حين وروده وهكذا يجب على كل من عبارة
الاعوام وبيان الاحكام ان يعرف ما هو الحق في هذه المسئلة فان لم يكن عارفا بها فليسئل من العلماء
الذين هم بمنزلة الانبياء في هذه المسئلة مقررة مبينة عند العلماء مدونة مصورة ولم يدونها اكثر الناس
عندنا لاوا خلم تكن مدونة عند الاوايل والتبيينة الغير وعدم امكان نظام العالم الا بتصنيف
التاليف وما جاء عنا من الاخبار عن معاجز الائمة الاطهار على ان المسايل الاصولية لا تحتاج
اليها لكيفية الاستدلال بالكتاب والسنة واكثرها متعلق بمعرفة الالفاظ اللغوية ومعرفتها
ومركباتها وهي مشتركة بيننا وبين العامة اكثرها بكتب لغتهم وكتب علمهم
عن كتب عن بيتنا الى ان ظهر دين الامامية وارتفعت الغيبة وصنفت اكثرا وذكر واعيانها
ما هو الحق عندهم وكان اصحابنا المتقدمون يتذاكرون عنا ما هو الحق عندهم وكان اصحابنا
المتقدمون يتذاكرون عنده ويتباحثون ويتناظرون في منها مسايل تقسيم الاحكام الى الاحكام
الخمسة ومعرفة المضيق والموسع والعين والمخير والمتعين والكفائي وهكذا وصنف مستغنى
من الكتاب والسنة والمفروضة من الدين ومن لم يفهم ذلك من المتاخرين والمقلدة كان معذورا
من الجهال لا من العلماء ولم يعد عالما كما نشوى وكان يحفظ في الشريعة حفظ عشرى فان اريد
ان معرفة ذلك يحتاج اليها كان في ذلك اكثر ولزم معرفتها احكام الشرع اذ ذلك من اعظم
الاحكام الشرعية التي يحتاج اليها جميع البرية ومنها ما افرد من المباحث اللغوية لشدة الاحتياج
اليه وتوقف فهم الخطابات عليه وكثرة القيل والقال وحصول النزاع والجدال وعدم استيفاء
اهل اللغة البحث فيه وهو امور منها مباحث الحقيقة والمجازات والمشتركات والمترادفات وكيفيات
الاستعمالات وبيان ما يجوز منها في اللغة العرب وما لا يجوز فان من لم يكن له حزة في الحال
ولا بعد فالجاهل من يجوز في انواع الاستعمال فلا يعد من العلماء ولو ان جملة الاصحاب عاملين
عليها الجميع لم يخرجوا بذلك لم يكونوا عاملين على الصواب ولا مطيعين رب الارباب وانما اغفلوا
عن التدوين لظهوره عندهم في ايامهم بين الاعوام فضلا عن العلماء الاعلام لاعتنائهم باللسان

من البيان ومن قال بان الكليني والصدوق ثقاة ومحوهما ليسوا من الاصوليين فقد بهم للخروج
من الشيخ المبين لانهم عملوا على الاخبار من دون معرفة ما يتوقف عليها من المقدمات
وكذلك الحكم في اخذ العبيد من كلام ساطع والوضيعة من كلام وسائهم لو وضعوا
لهم احكاما بعبارات متفاوتة وتقرر بان مخاطبات الحكيم كما يجري في لغة العرب كذلك يجري في
جميع ما ورد من ان الكتاب والروايات جاءت بلغة من باقي اللغات لزم معرفة الحقايق منها
والمجازات وكيفيات الاستعمالات ومن لم يعرف مفاهيم كلامهم خبط عشواء في معرفة احكامهم
ومنها بحث تقسيم الحقايق الى لغوية وعرفية عامة وخاصة وتقديم المقدم وتاخير المؤخر و
البحث في شروط الحقيقة الشرعية ووقوف فهم الكتاب والسنة على ذلك من الامور البديهية لان
مدار فهمها والحكم بدلولها موقوف على ذلك فمن لم تكن خبرته بهذه المباحث فلا يحتسب من العلماء
ولم يفهم شيئا من الكتاب والسنة ومنها بحث الشك وان بقاء المبدا شرط فيه او لا مبني عليه فهم
جميع الاحكام المتعلقة بالمشتقات كلفظ الثمرة والطاهر ونحوهما فمن لم يكن على بصيرة منها لم يفهم
تلك الاخبار المشتملة عليها ومنها بحث المفاهيم ويتوقف معرفة الاحكام واخذها من الادلة
النقلية عليه على اخفى على ادنى الاعلام فان فهم معاني الالفاظ في الكتاب والسنة موقوف على
معرفة المنطوق والمفهوم واقسام المفاهيم ومعرفة المقبول والمراد وحجيتها والقوي والضعيف
والاقوى والاضعف اذ كل من ارادة معرفة معاني كلام مشتمل عليها لم يجز له الابد من
بحثه عنها ويوجبه فكره اليها فمن لم يكن عارفا بها لم يجز له الاجتهاد من الكتاب والسنة فيما اشتمل
عليها وهو بديهي ومنها البحث في الاوامر والنواهي وبيان ما يفهم من اطلاقاتها وهو من المباحث
الاكثرة اذ يتوقف معرفة اكثر الواجبات والمحرمات على تحقيقه والكتاب والسنة مملوان منها والعلم
البحث فيها لكثرة الاختلافات ولزوم معرفة الراجح والمرجوح منها وكل من لا يعرف معناها
وما يستفاد من صيغتها وما افاد مفادها فهو عن الاعلام لانه قد خفي عليه اكثر مدارك الاحكام
كل من ليس له في حل الكلام معرفة وتحقيق تام ضاعت عليه جهات الاسلام لكن العلماء الناقدين

استغنوا

استغنوا بظهورها عندهم لانهم من اللغويين اقرب عهدهم عن النازلين فكل من لم يكن من الاصوليين
فليس له قابلية فهم الاخبار والكتاب المبين وكذا الحال في جميع الامور التي من اتى امكان واتى
من اتى امكان باتى لغة كانت فالكليني والصدوق ومن تقدمهما من العلماء من الرواة وغيرهم من
الاصوليين وان لم يكونوا منهم فلا يجوز التعويل عليهم والاخذ عنهم والاخبارية يزعمون انهم ليسوا
باصوليين فان صدقوا في دعواهم خرجوا عن الطريقة الشرعية ومنها البحث في الملازمات من مسئلة
النهي عن الضد والمقدمات والبحث فيها يرجع الى المبين احدها من جهة كلية الخطابات فيرجع
الى مباحث اللغات فيجب البحث منها كما يجب البحث عن غيرها فقد وقع كثير منها مختلطا عن البيان
وعدم الضبط وبدون ذلك يجهل الحكم الشرعي ومعلوم ان العلماء من قديم الدهر لا يخفى عليهم
ذلك وكانوا مكبين من البحث فيها اما الظهور والحال عندهم قبل تكثر الاقوال اولان ذلك مرجع
في مصنفات اخر وان كانت من فنها تباع الائمة الاثني عشر لان البحث فيها وفي كل ما يتعلق بلغة
العرب مشترك بين جميع علماء المسلمين ثم الحكم يجري في جميع اللغات فلو ضن ان خطابات الشرع
بغير الالفاظ العربية للزم التعرض لمثل هذه المباحث فيها ومنها البحث عن العام والخاص والمطلق
والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ وغيرها وهي من الامور المتكررة في الكتاب والسنة وقد
جهل العلماء من جهل معرفتها فمن لم يجهد في معرفتها لم يطل في معرفة الشرع باسره ولم يجز المناقش الرجوع
اليه واتباعه ومن لم يكن له فيها حظ تام فليس له نصيب في معرفة الاحكام فمن لم يكن مثل ذلك
من العالمين ولم يدخل في زمرة اصوليين فلا يحسب في احكام الشرع من العارفين ومثل ذلك
جار في جميع اللغات وفي خطاب السيد بن السادة ومنها بحث الاجماع وبيان اكاذيب وقوعه
والعلم به وجهته ومن اعظم ما يلزم على الغفير اعمال النظر فيه اذ هو الميزان وعليه المدار
في الرد والقبول للاخبار وعلماء لضاعت اكثر الاحكام ولم يكن للشريعة استقامة ولا نظام فمن
لم يعن فيه نظر ولم يحل فيه فكر فليس معدودا من العلماء وكلهم بما من الفقهاء وعلمائنا من
المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا قائمين وقاعدين ومن انكر جهته فقد جهل عامدا ولم يبق

لد فی تربیة المتعلقة بهی صنعات خاصة الی ما یلیها من موضوعات اخر سوی القیاس
لبطلان ادعاء الفروقة فیما عدا ما شذ منها وندر ومنها مباحث القیاس فلا بد من بیانها
ومعرفة ما یدل علی حد وجد من اقسام الادلة الشرعیة والفرق بین القیاس الباطل والصحیح
قیاسا ما لیس منه من منصوص العلة ومفهوم الاولویة ومن اللفظ لرجوعها الی دلالة اللفظ
وکذا طریقا الاولویة وتنقیح المناط ما یستفاد منهما القطع فان تلک العلل بها انخارت حجیة قول
المعصوم وطریقة الاولویة الظنی قام النزاع فیه والعقل یجوز لظاهر بعض الروایات عن
القوم وعلی کل تقدیر ان لم یکن لهذه خبرة من هذه المقامات فلیس له لیاقة الاخذ ومن الروایات
ومنها بحث الاجتهاد والتقلید المتخلل ببیان ان المنشرعین علی قسمین تابعون ومتبعون
ولیسوا قسما واحدا کما علیه الاخباریون وخالفوا فی ذلک خرق الدین وبدعة المسلمین بل
سیرة الامم السالفین فلا بد من بیان بحث یبین معنی الاجتهاد والتقلید وما المقبول منها
وما المردود وبطلان القیاس وان منصوص العلة وطریقا الاولویة وتنقیح المناط لیست منه
فالعالم وان لم یکن عنده خبرة من هذه المباحث لم یکن من العلماء ولا من اهل الخبرة بشر بعثر خاتم
الانبیاء وعلی کل حال فالعلماء السابقون واللاحقون المجتهدون منهم والاخباریون متشرکون
فی استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی من جملة الموضوعات والقواعد الشرعیة
بل فی الصدور ایضا وان توهم الاخباریون انهم علی خلاف ذلک فهم مجتهدون من حیث لا یعرفون
لکنهم عاملون علی الظن من حیث انه ظن یزعم انه علم والمجتهدون ومقلدوهم لا یعملون بد من حجة
کونه ظنیا بل من حجة اولا الی العلم فهم واتباعهم العاملون علی العلم من حیث الحقیقة دون الاخباریین
واما اتباعهم والمجنون فی الاحکام الیهم والمعولون علیهم لا یعرفون شیئا من الاکتساب والاخباریین
ولو اشتغلوا فی تعلیمهم باللیل والنهار فان کانوا غیر مقلدین فقد خرقوا من الدین ولم
من الکاذبین واذا تأملت ما مر من المباحث علمت انهم لا محیص لهم عن العمل بجمیعها وقولهم خالف
فلا یبقی لهم نتاج فیما مر من المباحث الاصولیة الا فی افرادها وضبطها وذکر الخلاف فیها

وبیان

وبیان الخطأ والصواب فی تلک الاقوال وکذا الکلام لهم فی وضع العلوم الآتی تدوینها وضبط قوانینها
وتمییزها کلا نهم لم یزالوا یتناظرون فی تحقیق معانیها ثم علی العلماء بیان المسائل للعمل بها وان لم
یکونوا بها عاملین فلا بد من ذکرها للرد علی العاملین بها ثم کشف الحال حیث ینکشف منه ما یصیب
الاشکال اندلاشک ولا ریب فی ان لله حکما واقعیا حدثت عنه الانبیاء ونزلت به الکتب من السماء
وان للوصول الیه والاطلاع علیه طریقین نظر وتطلق وانه لا بد من بذل الجهد والعون النظر فی
الطریق النظری من حجة تقبل وردة والبحث عن دلالته ومعارضته بقدر الوسع فمرة یوافق ذلک
ذلک الواقع ومرة یخالف فالمباشر لذلک العمل بنیة مجتهدا والعاجز عنه الراجع الی العارف
بنیة مقلدا وثبوت هذین القسمین من مذهبنا بل جمیع مذاهب المسلمین بل مذاهب
الملیین ومن انکر ذلک معرفة بلسانه منکر بلسانه او مخالف بعمله موافق بعمله ومن انکر الحکم الواقعی
الاصلی الاولی ولم یثبت حکما سوی ما فی ضمایر المجتهدین والمقلدین فقد انکر من ضروریات الدین
والتزم بثبوت الاحکام المتضادة فی شریعة سیدنا المرسلین الی الاحکام المتعلقة بالموضوعات من قتل
العمد والاجتماعات من اجتماع الزوجین والطهارة وبثوت النسب وملکیة الرحا والوقف العام
واشباهها فلا معنی لحمل حکم المجتهد والمقلد ما یلزم منه الانطباق علی الحکم الواقعی الاولی لان
الادلة کما من قبیل المؤدیات وهو غیر الموفی واما بالنسبة الی الحکم الواقعی الثانوی الذی جعل الادلة
موضوعة له من جعل مرکب بجعل المقتضی والاقتضاء فی اقوی الوجوه واشکل فی الاجزاء
الصلوتیة غیر الارکان والنهوض والنسیان عنها او عن مقدمات القیام او النجاسات الخبیثة
او الکون بین المشرق والمغرب فی الخطاء باجتهاد القبلة وهو حکم واقعی ثانوی وقد تتبدل الاحوال
فیکون ثالث وبالجملة فلا شک فی امکانه وقوعه فی العبادات بالنسبة الی الاحکام والموضوعات
وکذا الحکم الظاهری منها کما فی حکم الشاک فی الحدث بعد الطهارة وبالعکس وفی نجاسة ماء الطهارة
الحدثیة وعدمها وفی دخل الارکان بعد نجاة منها الخلل وعدم الدخل وکذا حکم العذر بالنسبة
الی الناسی والغافل والعاجز فالذی یقتضیه التحقیق والنظر الدقیق ان الاقسام الاربعة جائزة

لا مانع منها عقلا الواقع الاول وعليه ينبغي حمل الاحكام الواقع الثاني وضابطه الظاهري
والعذري فلا مانع عقلا من جعل الاجتهاد والتقليد من الموضوعات فيكون الحكم فيها واقعيا ثانويا
كما في الجهل المركب في مسئلة القصر والاتمام والجهر والاخفات وكثير من الادراكات في الموضوعات
والاحكام ولعل كلام بعض قدمائنا في دعواه الملازمة على الحكم الواقعي يحمل على الثانوي فلا
يكون الملازمة الا على المقدر من غير فرق بين ان يكون الظن من جهة العذر او من جهة غيره الا ان
مقتضى الاصل والقاعدة ويجري عليه اوامر السادة والعبيد البناء على العذر والحكم الظاهري بنا
على دليل على خلافه والظلم من مخطئة الرواة بعض البعض والعلماء بعضهم على بعض والايام البناء على
العذري او الظاهري لا على الخطئة في خصوص الواقع الاصلي الثانوي حتى كاد ان يكون متواترا
من مذهبنا ثم ذلك لا يتم الا في احكام العبادات واما في المعاملات والاحكام فيقتضي في اكثر
المقامات اجتماع الاحكام المتضادة بعضها مع بعض كالموضوعات والاستناد في اثبات الواقع
الثانوي ومتعلقه موضع النظر في المجتهد والمقلد بقول مجتهد حلال لك اليوم اليقين وحرام عليك
حرام عليك اليوم اليقين من سوء الفهم وقلة البصيرة لانه ان اريد بذلك ان ما حكم به لا يجيء لغيره ولا
يقع عند غيره فالمراد من الحلال والحرام الواقعيين الاوليين واند لا يجوز التبديل في الحكم
الواقعي فلا مناقشة وان اريد ما يعم الظاهري وان كان المراد انه اذا حكم بالحكم الظاهري الذي يجب
العمل به ظاهرا على كل ظان وبالعذري على كل معذور وموكل ولعله تمسك بذلك واردة الواقع
الثانوي بعيدة عن ظاهر اللفظ بقدر من التغيير والالغاز المخ ان مضمون الحكم في بعض من الاحيان
على نحو من الاشخاص لا بد ان يبقى وهذا بعيد كل البعد وتبدل الاراء كما لا ينبغي ان ينكر احد من
العلماء من المجتهدين والعباد بين القائلين بثبوت الحكم الظاهري والقائلين بالواقعي
الثانوي وسيجيء تمام الكلام وبيان حقيقة الحق والمسلك المجعول للمسلم العلام ومن اعجب الكلام الذي
تحويه الاوهام كلام مخل النظام صادر من مقتفي هذا المقام لعدم ارتباطه بما ذكر من
الطعن بالعلماء الاعلام في قولهم التعبد بالاجتهاد والتقليد مع اكثر من ذكر الاحاديث الدالة

على بطلانها في كتاب المسمى بالفوائد المدنية حيث قال باب من يجب رجوع الناس اليه في القضاء
والافتاء وذكر فيه لعدة احاديث عليلة منها ما روي عن صاحب الزمان وفيها اند ذكر بظلم الشريف
والمأمون الواقفة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليكم ومنها ما روي
عن ابي جعفر الثاني انه قال لابان اجلس في مجلس المدينة وافت الناس فاني احب ان ارى في شيعتي مثلك
ومنها ما روي عن الصادق عليه السلام انه قال لعيسى بن المختار اذا اردت تحدث شيئا فعليك بهذا المجلس
يعني مدينة ومنها قول ابي عبد الله بن ابي يعفور حيث قال له انا لا نستطيع كل ساعة ان نلقاك فما يمكننا
القدوم ويجيء الرجل عن اصحابنا وليس عندي كل ما يسألني فقال ما يمنعك عن محمد بن مسلم وزرارة
لشيب العقر فوصفهما حيث قال له ان احدنا ان سئل فلان نسئل قال نعم عليك بالاسدي يعني ابا بصير ثم
ذكر اخبارا كثيرة من هذا القبيل ثم ادعى انها لا تدل على الاجتهاد والتقليد واعاب على المحقق
العلامة والشهيدين والمحقق الثاني في فهم ذلك اقول قد علم من ملاحظة السير من حين ابتداء
ابتداء ارسال الانبياء ومن حال الخروج الى زمان خاتم الانبياء والائمة الامناء الى يومنا هذا ان
الناس بين فئتين علماء رجعوا في معرفة الاحكام الى الادلة المأخوذة من الكتاب المنزل من
السماء والعباد الانبياء والاوصياء بعد ان اخذوا الفقه جوارحهم اذا كانت متضمنة الاحكام مجموعة
عند العلماء الاعلام لانهم عارفون بمضامينها مطلعون على معانيها وتمييز اعلمهم بمختلف الفاظها
ومجازاتها ومحاوراتها وخصوصياتها ومطلقاتها ومقيداتها ومحكماتها ومتشابهاتها ومتداولاتها
ومنسوخاتها خبيرون في تعارض معارضاتها قادرون بعد ذلك على الملكة الجليلة كان من كان منهم
من امة مخلم كانبياء بني اسرائيل قد اثنى عليهم الله في كثير من المنزل لذي السان كل بعثر بدينه
وارسله قد ملأت مدادهم كتبا لاحبار وظهور امنيان هم عليه ظهور الثمن في رابعة النهار
واصوام شغلوهم بكاسهم مترددون ذهابا وايابا في طلب مارجع وقارعون مكاسلون
احب الناس اليهم البطالون اذا احتاجوا الى معرفة شئ من الاحكام الى اولئك العلماء الاعلام وان
حصل بينهم تنازع في شئ من الاحكام ارجعوه الى القضاة منهم والحكام وهذه من المسايل الفرعية

والمطالب البديهية مقبل القسمين متما واحدا بعيدا عن العصبية والعناد والجهالة الماعز عن
بلوغ السداد والرشاد ومما يدل على ذلك ما ذكرنا من الروايات فانها صريحة في ثبوت القسمين
تابع ومتبوع وراجع ومرجوع اليه وصرنا انا ما دل على ان الترجيح في الاحكام انما يقف معرفة شيء منها
ولا شك ان عموم الترجيح ينافي ارادة شيء منها فلا وكثر والاصل الترجيح بما عرف على ان قوله وتطرق
امكاننا اين شاهد على ذلك وما دل على انه لا يفيد التأسي الامن عرف بالنباح من النسخ وعلى انا
بالترجيح الى بعض الخواص كزرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير الاسدي ويحيى بن عبد الرحمن وغيرهم فقد علم من جميع ما مر انه لا يجوز للعوام العمل بالرأي بعد اختلاف الاحكام و
عدم التمكن من الوصول الى الامام بل يلزم بهم الترجيح الى العارفين وانه لا يجوز الاحداث في الناس
او يقضي بينهم الا من بلغ درجة خاصة في المعرفة والعلم انت جلية من ضبنه فلا بد ان يتبع التابع
على حال من الترجيح حتى يعلم الوصول اليها الا ان ثبوت الوصول بعد عدم تشبيه الاصول لا خروج
التابع عن حكم التابعية ووصول الحد درجة العمل بالرأي والمتوعية شيء تهما على الدليل وكذا دليل
في المقام الا احد المقدمتين وليس لها موضوع في البين فما عدى المجتهد المطلق ودعوى ان
عموم الخطاب قاض بعمل جميع المخاطبين بما يفهمون مردود بان الخطاب صار مجملا لا يعتبر فيه
بعد تشبيهه بالمجمل فلا وجه للتمسك بما ان مسئلة الخبري من التطبيقات على ما مثناه فلو اجاز ذلك
لنفسه في احدهما فما ان يكون بالاجتهاد فيه وهو باطل لتقليد وهو مبني على التركيب وعلى ان
مسئلة الاجتهاد مما يجوز فيها التقليد وفي المقامين منع وما مسئلة المفضول فيتقدم في وجوب
الترجيح فيها الى الفاضل على المنقض لا على المفتي ويجوز له العمل والافتاء الا ترى انا في النهي عن المنكر
فانا نجد لمسئلة الاجتهاد المطلق وتكثير الطعن على المجتهدين بذلك فالا وعبر له ثم انه قد ظهر مما
من ان الطعن على المجتهد به الحاكمين لقولهما الذين المتبدين لشريعة سيد المرسلين راجع الى
جماعة الاحناريين لانهم ان لم يعولوا على اقوالهم فقد بان طريقهم واما هذا الجهل المبرح لهذه
الطبقة الجليلة والمقالات التي تنظر لكل ذي فهم انها ليست بسديدة الى آخر العناد والعصبية

على افساد

على افساد الشريعة المحمدية بتفريق مخالف وابا طيل خلها في بلد سيد البرية وضمنها كتابا وسما
الفوايد المدنية فقد وضعه للاضلال ومن لطف الله وباطن الشرع ما اصل به سوى الجهال الذين
تجري على سادانه واضل علمهم في جلدة موضوعة فاترة كانه لو يعلم بانهم بهم قامت قواعد الدين
وتشيدت اركان شريعة سيد المرسلين بعد ان بكلام لا يليق صدوره عن الاعوام حيث قال
وبالجملة وقع تخريب الدين مرتين يوم توفي النبي صلعم ومرة يوم اجريت القواعد الاصطلاحات
التي ذكرها العامة في الكتب الاصولية وروايد الحديث وفي كلامنا واحاديثنا مما يصلح بها
اللبيب ان هذه الجماعة يقولون بجواز الاختلاف في الفتاوى ويقولون قولا لميت كالميت مع
انه تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار بان حلال محمد حلال الى يوم القيمة اقول هذا والله
من العجب العجاب وكلام لا يرضى بداذا ناب لاعراب لانه لو نوح ما ذكره في هذا الكتاب كان ناسا
الشريعة مبنيا على الحراب من مبدا ظهور الايمان ديان الى ظهور صاحب الامر صاحب الامر فانا
لان الشريعة ان لم تبن على تلك القواعد المذكورة والاصول المسطورة والعلوم المعروفة
والكتب المألوفة لم يكن افادة الشرائع والاحكام ولا يتأتى بعض المطالب والمسائل وقد ظهر ذلك
مما تلوناه وذكرناه من توقف معرفة الشارع وان كل ما حكم واجب القبول الا من علم الكلام وكيف
يمكن الاستدلال على احكام افعال الا بمعرفة علم البيان ولا يعلم المراد من خطاب انه الا بعد معرفة
الفاظ العرب بدلالتها وكيفياتها الدالة والخاصة وهذا من البديهيات وقد تكفل بذلك
علوم العربية باقسامها ثم لا يفيد ذلك الا بعد معرفة الحجة في الاخبار وبيان مقبولها ومردودها
وكيفية الاستدلال بها ومعرضها على الكتاب وكيفية العمل بها والحوال تعارضها وذلك موقوف
على تنقيح القرآن ومعرفة ايات الاحكام ثم لا يعلم المقبول من الادلة ومردودها الا بعد معرفة
دينه ومذهبه واشيرة والاجماع وانما يعتد بما يبدو من الاطلاع على اراء الفقهاء ومذهبهم وذلك
لان ذلك لا من كتبهم ثم لا يجدي ذلك الا بعد معرفة المقبول من الرأي للعمل والافتاء والقضاء
والقضاء من المردود وهكذا فمن لم يحط خبرا بكلام الفقهاء والمجتهدين والمحدثين وتتبع

في كتب الاصوليين بل في التدوين اوسع التدوين لم يدق طرح الشرح المبين وقد مر الجواب عنه
عيز ان التي في المقدمات يفهم عنه مقاد ما يتوسل بها الى فهم المقدمات والروايات ولا
يلزم فيها معرفة الاعراب فتفوت الغاية المطلوبة وهي فهم الكتاب والاخبار ثم قال يعني
عنه ان لم يكن ما قالوه ناصيك ايها اللبيب ان هذه الجماعة يقولون باختلافه فالفتوى هو
يقولون ان قول الميت كالميت مع انه تواترت الاخبار من الائمة الاطهار عليهم السلام بان
حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة ثم روى عن ابي عبد الله عن علي انه قال لو
قضيت بينا شيئين بقضيتهم ثم عاد الي لواحد هما اعطى العقل لان الحق لا يتغير ثم قال ولا
اظن برجل يفهم فاعتبر ان يكون في ريب مما قالوه وكم من رجل حسبناه صالحا فاذا ذكرناه عند
هذه الاحاديث تحرك عليه عرق العصبية والحسد وما افسده وكما بدا ما قبل التصوير و
بعده اقل من القول الصحيح والخطاء الغريب ما وجه هذا البليد الى ان جعل اللبيب و
صوان اختلافه في العمل والفتوى وغيرها لتبدل اجتهاد وتغير تقليد لاختلاف راي
او موت مجتهد مناف لما دل من الروايات المستفيضة من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
وحرامه حرام الى يوم القيمة ولهذا اجاد فاد بقوله ما ايده دليل الا ايده دليل ان بطلان هذا
الكلام مما لا يخفى على الخاص والعام فينبغي ان يكون غرضه حصول الشهرة بين الانام وان يزعم
الزاعم ان له قابلية لمقابلة العلماء الاعلام والا فكيف يخفى على ادنى الافهام انه لا منافاة
بين المسألة الاختلافية وبين ما دل عليه كلام سيد الانام وبيانه ان المجتهدين لما اثبتوا لكليهما
واقعيا وظاهريا وصفوا بالظاهري ما لزمهم العمل به ناشئا من حرمة الجزئي ولزوم الخطأ
والامتثال كما يجري ذلك بالنسبة الى العبيد والموالي فعدمهم في علم اصابة الحكم الواقعي في
بعض الاحيان انما هو لطريق العلم عليهم وحصول الاضطرار بالنسبة اليهم فوجوب العمل عليهم
كوجوب كل المتيقن ولحوق الحرج بالاضطرار وجواز تهيب الاموال وسبي العيال والاقدام الفتية
ووجوب الاخذ بقول الشريك واليهودي والنصراني بنعم القابلية فالمراد بقولهم حلال

محمد

حلال محمد الواقعيان لا العذريان الظاهريان لان الاولى يفهمان من العبارة
لان اباحة اكل الميتة وشبهه حلال الشيعة جائز ان اليوم القيمة من دون اعتبار شرط وان ابيد الظاهري
المتعلق بالعذر الدائر مداره فهو بهذا القيد باق الى يوم القيمة بل وانتفاضا الواقعي الثانوي
صرف اللفظ عنه الى الواقعي الاولي لانه المتبادر لان ادلة الدولم ينما يتعلق بالحكم المختلف
باختلاف الاشخاص بعيد عندا ولي الافهام فلا يفهم ذو قلب سليم ولج مستقيم من هذه الاسناد
الواردة من سادات الزمان الا ان دين محمد لا يفتح بدين من الاديان ولا عجب من مبرز البصيرة
والحدس لا بعض الاتقياء الصالحين الناجين من جيش سيد المرسلين فقد نسب مثل ذلك
لامير المؤمنين وسيد الوصيين الى الائمة الطاهرين بل الى جميع الانبياء والمرسلين والعلماء
العاملين رضوان الله عليهم اجمعين ثم انه لم يذهب اليه سوى ما هو المرغوب ليه والمحبوب لديه
والمرء من يحب لاخيه كما يحب لنفسه ثم ما الذي يحمل الحسد على هو وجدانك لاخبار مطروقة
واحاديث مذكورة كبنهاف قرطاس ليفتى بها جهال الناس فيكون حسده على وجدانك لمداد
والقلم او على همك الذي باتت عليك به بدن زلة القدم ومنها علم الرجال وهو مما يتوقف
عليه الاستدلال لان موضوعه بيان حال الرجال في الاعتماد وعدمه ومن يجب الحذر به
ويضعف والفرق بينا لاخ وميزه والقرب للجمل على تقنيذ الامام منه ومدحه وكثرة كتبه
وروايات التي بايدينا فان تفاوت مرتبة ومدحه وكونه من كان في زمان الغيبة التقية او
غيره لم يذكر حال الرجال تكرر في كلام الائمة واصحابهم وسايد وعاتهم فان كان تغيرت
المجتهدين في ذلك كغيره من العلوم من جهة الضبط والتدوين الذي صار والسبب من البين
كما ابدعوا في وضع كتب الزادات والمصابيح وسايد ما جمع فيه العوذ والحروز والدعوات وكتب
الرد على المخالفين وباقي اقسام الكفار المبينين وميز المبينين هلاكا فوا كالاخبار بين لا عناية
لهم في الدين وفي ضبط ما يتوقف عليه فهم الكتاب والسنة واحاديث الائمة الطاهرين فلو كان
عندهم لما فيها من الزاهدين فان الزهد ينفي ان يكون في الدنيا والدين ومنها تقتبل الا

الى الاقسام الاربعة كما صنع جدنا العلامة المجلسي قدس سره وقد نقدم سر ما اجملناه في معرفة القوي والاقوى والصحيح والارجح والاعدل والافقه والاورع وهكذا يعرف ان الخبر المتأخر قد يكون في مقام تعارض الاخبار يعرف القوي من الاقوى والضعيف من الاضعف لان محتمل الخبر وقوته قد تكون من جهة خارجية من شهرة فتوى او فتويين بكتاب او سنة بتوية او قواعد شرعية الى غير ذلك وقد تكون من جهة المتن في دلالته وفصاحته وبلاغته واقترانه بالحجج وقد يكون من جهة السند لاختلاف احوال الرجال في عدالتهم ووثاقتهم واوثقيتهم واورعيتهم وقرب عهدهم وزيادة فضيلتهم الى غير ذلك والاحتياج لامر مغروز ذلك اشد لغموض جميع الاخبار فتكثر اعتباراتها فيها ولجهت بدالسن الرواة والمحدثين ثم العلماء على مر الدهور والسنين والمحافظ محافظ الرواية وضعفها منبه على الوثوق بصدقها وعدمه كان اللازم ضبط جميع الطرق على الجمع ووضع التصانيف لانضباطها والحضار موجبها لكن الذي يتشوش فيه البال ولم يكن ضبطه بمجرد الفكر والخيال انما هو حال الرجال فحال هذا العلم بعد العهد كحال علم اللغة والعربية والاحكام الفقهية وباقي المسائل الاصولية فهذا التقسيم كان من العهد القديم جاريا على السنة القدماء مذكورا في كتبهم مستفادا من كلماتهم الا ان الامر لو لم يكن سهل مضبوطا لعدم معرفة المقبول من الروايات والمردود فلو كشف الحال بوضع هذا التقسيم ليسهل التناول على المحصلين فالاولى ان نشير هذا التقسيم الصادر من الاخباريين الى المجتهدين ولا سيما من ملا محمدامين هداهم الله باعتبار وضع الاسماء لانها لا تجوز نحته تنزل من السماء او من جهة موافقة ما ذكره العامة فان كان من جهة موافقة العامة فلا وجه له لانا لو تركنا جميع ما ذكره العامة وجمعوه لم يبق لنا مذهب لانا نترك الاخبار التي رووها في اصل البيت وفي خصوص امير المؤمنين عليه السلام وجميع الاحكام الموافقة لاحكام الائمة الطاهرين ثم نترك جميع المقدمات التي يتوقف عليها فهم الروايات فنكون جاهلين منالين معاقبين ويجب دفع منالية الخالفين ومداجرى الحال الى ما ذكروه في باب التوحيد والمعاد وكل ما يجب فيه الاعتقاد او من جهة تسهيلهم الصعب من

معرفة

معرفة الصحيح والضعيف باصطلاح القدماء على الطالبين اوصاهم محمد لهم عليه السلام وفقهم الله من وضع ما يصح بوضع المقابل من غير المقابل لروايات اصحابنا والائمة الطاهرين فان لم يكن ذلك لم يبق عليهم سوى الاعلى الندوين ومصنفي كتب الاصوليين فلغاتهم على الفقهاء، مثل هذه الاشياء لا يرضى بها جاهل فضلا عن عاقل ومنها التفرقة بين القضاة والافتاء فكلوا بلزوم دوام حكم القضاء دون الافتاء وبيان الذي يقتضيه التحقيق والفكر الدقيق انه لا يجوز تبدل كل منهما بالغير الى ما لم يقطع ببطلانه فلا يرد اجتهاد باجتهاد بل يمضي ما قضى به الاجتهاد الاول من العمل قبل وجد التآلف انما يرفع حدوثه ما بعده مالم يتعلق باحكام مبنية على الدوام كملكية العقار والنكاح والرق ومطلق الاملاك فانه يحكم ببقائها كما في القضاء والسبب القضاء انه لو لم يبق على دوامه لفسد النظام وثارت الفتن اهل الاسلام ولم ينقطع الجدال والخصام وفي الفتوى بالبقاء الحاجة على الدوام انه لولا ذلك الضرر التام باجتماع الاموال والاخراج من الاوطان والتفرقة بين الازواج وجميع الاحوال عسيرا والاوقاف املاكا وهكذا والضرر والحرج منفيان وانما العدول من القضاء وانباء الفتوى عدول عن الانصاف فان العدول منهم لا تمكن والشرع على ذلك استمر وانما يرفع الاجتهاد السابق العلم اللاحق دون الظن ومنها ان طريقة المجتهدين في مذهب الامامية بدعة مضلة وسبيلها الى النار وبيان الابطال والاختراع في طريقة الاخبارية حيث بينا حيث ما ذكرناه في تضاعيف المباحث ان الرواة والعلماء السالفين كانوا سالكين طريقة المجتهدين وعاملين بعلمهم ومعتقدين بظنونهم ولولا ذلك لم يبق لنا شيء من القرآن المبين واخبار الائمة الطاهرين والمحمودون الثلثة من اعاظم المجتهدين وكذا من بعدهم من علماء الدين المعتمدين فلو لم يكونوا بذلك القواعد عارفين لم يكونوا بالاحكام الشرع عالمين ولكن يختلف لان بعض العلوم يفي بيانها اللسان عن البيان فقد ظهر ان الاخباريين لا طريق لهم طريقة ولا يوقف لمذهبهم على حقيقة والمحصل من تتبع احوالهم وتتبع ما برز من اقوالهم ادعاؤهم من المعصومين ومن يتكشف لهم حقايق شريعة سيد المرسلين وانهم من الاشراقيين يعلمون من غير نظر وتفحص

بغير خبر من خالف الخبر وما ذكره من ان المجتهدين وافقوا العامة في وضع تلك العلوم وما يخفى
التكل لان الحكم المشترك اذا كان حقا لا يتيك لاشتراكه وكذا ما ذكره من انهم عاملون
باخبار الائمة الطاهرين لا المجتهدين فان العاملين بالاخبار الناقدون لها نقد الدين
والتدبر وموافقة لاحاديث الائمة الاطهار انما هم المجتهدون ومنها مسئلة مباحث حجية الاخبار
فان العلم باقسامها وبيان ما يفيد العلم منها وما لا يفيد وبيان الاقوى والاضعف تفصيل
الاخبار المتواترة معنى او لفظا والمحفوفة بالقرائن العلمية وغيرها والبحث في حجية خبر الواحد
وعدمها وكيفية البناء في مقام التعادل والتراجيح وموافقة الكتاب ومخالفتها وموافقة
الكتاب ومخالفته وموافقة السنة ومخالفتها ونحو ذلك مما يتوقف عليه الرجوع الى الاخبار
والاحتجاج على الاحكام المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام ونحو ذلك لان كل من عادل الاستدلال
بالروايات على ثبوت الاحكام الصادرة عن الائمة الهداة فان لم يكن لاجنة بذلك فليس له
قابلية استنباط الاحكام من كلام النبي والائمة عليهم السلام ولا يجوز للعوام ان يرجعوا اليه
وان يعتمدوا في معرفة احكام الشرع عليه فكيف يطعن على المجتهدين بجهلهم عن كيفية الاستدلال
باخبار الائمة الطاهرين مع ان من يون الكلام حقه في هذا المقام يابان تلك التدقيقات
واظهار تلك التدقيقات بتصحيفها وخطائها وتدقيقها في كتاب لم ينفع ابنا جنسه وكان
عليه زنا نفع الا لنفسه ومن لم يكن عارفا بها فليس من يليق للنظر في الاخبار والتعرض
لبيان احكام شريعة النبي المختار ومعاذ الله ان يكون ذلك من المتقدمين ولا من المتاخرين
الا ان يكون من ناخر عن اضراع ملازمين نعم من اخذ الروايات بطريق المشافهة لا من
الكتب المشتملة على الاخبار المختلفة فيها لكن الاعوام الاخذين من المجتهدين انما يلزم
معرفة كلام العرب وكيفيات مخاطباتهم فما على عوام المكاسين المدعوين باسم الاخباريين
يقولون وما الذي بمزجه فانهم يريدون ان يعلموا ان المجتهدين ما صنعوا شيئا سوى وكون
ما يتوقف عليه فهم الاحكام من الكتاب والسنة النبوية او اخبار الائمة عليهم السلام وبين ايديهم

وكيف

وكيف الامة منها فان انكروا التوقف فقد خالفوا البديهة وكابروا بالجاهل فقد لا يعلم
توقف حجية الادلة على معرفة الدليل والاحكام الشرعية على معرفة الشارع فلا تعلم حجية القران
الا بعد معرفة الله والحجة النبوية الا بعد معرفة رسول الله ولا اخبار الائمة الا بعد
اثبات امامتهم ولا يبان الحجج موقوف على معرفة مسائل الكلام كما انه لا يخفى ربيال من العقلاء
ان معرفة خطابات العرب والعجم وغيرهم من اهل اللغات لا يتوقف فهمها على المصطلحات المتكلم
بهم لسان الشرع المتوقف على معرفة لسان العرب انما هو علم العربية كما ان معرفة حال الروايات
موقوف على معرفة حال الرواة ومعرفة التعادل والتراجيح ومعرفة القابل للعمل والمفتوى
وكذلك معرفة حال الرواة ومعرفة التعادل والتراجيح ومعرفة القابل للعمل والمفتوى
وكذلك والمتكفل بذلك علم اصول الفقه كما ان معرفة الاجماع والشهرة تتوقف عليها التتبع
والمتكفل بذلك علم الفقه ففي الاحتياج الى تلقي العلوم من الجهال الذاهبة والمنع من جهة التسمية
او التدوين لا يبقى بد من عد من ادعى الاشتغال بكل من تلك العلوم من اصحاب الكتب اجتهادا
للاخبار المخالفة عن الاوائل والاواخر كالكليني والصدوق والشيخ وغيرهم الى الاخباريين
جهودهم على الاخبار وعدم معرفتهم بمسائل تلك العلوم مدونة او كفقد طعن فيهم اشد الطعن
وبئس الجهل والعيب فان الحجج منهم من اعاظم المجتهدين فهم منزهون عن الدخول في زمرة
الاخباريين التابعين لهذا الفقير المسكين محاماة وقتي ما هناك حصول التفاوت في المقدار
بحسب قوة الادراك وضعفه وقوى الادراك لا يحتاج الى النظر في كتب علم الميزان والكلام
وهو قليل الاحتياج الى التظلم في المقدمات التي قيل فيها خلاف ضعيف وباختلاف القرب والبعد
عن الحس وكثرة الاحتياج الى تتبع علم اللغة وغيره من علوم العربية وقلته وباختلاف كثرة
جمع الاخبار المختلفة في كتب الاخبار وقلته باعتبار فقد الجهد من الرواة والفحص المحتمل
الاجماع وبعد صدوره باعتبار طول السلسلة في مراتب الرجال وقصرها الى غير ذلك فالاولى
اقل مؤنة في تحصيل الاجتهاد والاطلاع على الاجماع من جزم هم على اختلاف مراتبهم والكل عجتهد
واذا اردت ان تعرف حقيقة الحال فانظر في حال الاعوام الاخذين عن الائمة عليهم السلام

من اخذ منهم مشافهة فلا حاجة له الآن الى معرفة لسان العالم ان عربيا فعربيا او فارسيا ففارسي
او صنديا فهندي واذا كان الكتاب واحدا كفى معرفة اللفظ والكتاب على نحو اللغة التي بنيا
عليها واذا تعددت واختلفت الفتاوى في الكتب من العالم الحي الواحد ولم يمكن من مشافهته
ومشافهة غيره او من الميت مع تعذر الحي وجب على المكلف ان يبذل وسعه في معرفة المقدم
من الفتوى والمرجح وصريح الكلام المتردد عليه ومقطوع الصدور والاخ وغير ذلك في
اوامر الحكام والموالي ونحوهم وفي الوصايا والهبات وجميع الخطابات الوضعيات
كالايخفى والله ولي التوفيق تمت الرسالة بلطف رب العالمين وبركات
النبي والائمة الطاهرين وبهتهم الخلق اجمعين
في تصويب رأي المجتهدين
وتخطئة الاجتهادين
حرره محمد باقر
البهبهاني

جامعة الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية بآلة الاصول ✣ وايدنا لاخراج المسائل الفقهية بوسيلة اتمتنا الراسخين
الذين هم امناؤه واوصياء الرسول ✣ وهدى رسوله المصطفى لتحصيل الاصول ✣ وتاسيس المباني على ثمرة مرارة الرسل بعد
ان اشرقت شموس الشرايع على الافول ✣ الذي اظهر بلطفه الموجودات من غياهب العدم الى عرصة الوجود ✣ وميز انوار الممكنات من
ظلمات الفقر مع براءتهم الاصلية عن شائبة الوجود بانوار الشهود ✣ وسبحانه يكبو دون ساحة جلاله الرحمة والرافة والفيض والجود
والذي رجح وجود الممكنات الامكانية على عدمها بعد ان كان الاصل فيها العدم ✣ وجود وجودها حادثة
بعد ان كان اعدادها متصفة بالقدم ✣ والصلوة على فرد رسالة مستجمع للبراهين والمعجزات ✣ ومؤيد بالكرامات
والايات والبينات ✣ وعلى آله الطيبين واولاده الطاهرين الذين شيدوا قواعد الملة والدين
وهتكوا اساس الشرع المبين اما بعد فيقول المحتاج الى غفران ربه السرمدي محمد بن الي ذر النراقي
المعروف بمهدي نقره الله بعيونه وكتبه في اخرانه وكرديه هذه رسالة جامعة لكل واحد في الادلة
التي يطلق عليها اسم الاصل مما يتعلق بها من الكتاب والسنة والاجماع بحيث يغني عن تحقيق كل واحد منها
على ذلك كونها عمدة يستنبط منها الاحكام الشرعية ويخرج منها المسايل الفقهية وسميتها بجامعة الاصول
ولتقدم مقدمة في ذكر ما ينبغي ان يعلم قبل الشروع في المقصود وتميز بعضها عن بعض فنقول الذي يدل على ان الاصول الدايرة على السنة الفقهاء على
وجه خاص وكتب اخص من بعض وجه هكذا ان يقال ان الادلة التي ليست كتبة اخص منها وليست
تذكر في الاعم الاكثر من جنس او عرض عام وكذا تذكر في الامور التي يقسم اليها الاعم الاكثر
بالقسمة الاولى اجناس متوسطة والامور التي يقسم اليها فهذه الاجناس انواع وكذا
اذا ليس لك بل كل عام عرض عام بالنسبة الى ما تحته فان ذلك لا يليق بالمخبر بصدده ثم ان لفظ
الاصل هو الاعم الاكثر الذي ليس فوقه شيء وهو يطلق على اربعة معان الاول الدليل ومنه الاصل
في هذه المسئلة الكتاب والسنة والثاني الراجح ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة الثالث الاصحاب
ومنه قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا في مواضع كما ذكره الشهيد في القواعد الرابع

لعله الاصل

التردد فيه تحت الامور الاربعة المذكورة منها وهو داخل تحت واحد منها بدون الواسطة بل دخوله
بمجرد انه ليس تحت اسم آخر بخلاف هذا العدم فانه داخل تحت واحد من الاربعة المذكورة بل الاول الاعم بالنسبة اليه
احد الاربعة المذكورة ومنها وهو داخل تحت واحد من الامور المذكورة ومنها
وهو داخل تحت واسطة وهكذا الى ان ينتهي الى اشخاص لا تحته اصلا بل كان فرد امعينا وهكذا
كل ما يختص باسم خاص وان كان بعضه داخلا تحت بعض وبعد ذلك فهو بالنسبة الى كل واحد
منها وان كان بعض منها مشتركا مع بعض في جميع الادلة او بعضها ويشير الى ذلك وبعد تمام الاستدلال
نزل شكوا آخر من الامور التي ذكرها الفقهاء لا سيما شيخنا الشهيد رحمه الله ويشير الى كل واحد منها داخل
تحت آخر في الامور العامة بالنسبة اليه والمختصة باسم خاص لكي يصل بذلك للمبتدئ التمرن والوقوف
في انتظام الامور المستفادة الداخلة تحت الاقسام الاربعة منها اصل البراءة ذكر الشهيد الثاني رحمه الله
وغيره ان هذا الاصل داخل تحت الراجح وعلل ذلك بان الراجح داخل تحت القاعدة المعروفة وهو ان الاصل خلو الذمة
عن الشواغل الشرعية حتى قرأ الشارع وليس كذلك ثم تحت هذا الاصل اصول لانه ينقسم
اولا الى قسمين اولها اصالة البراءة في حقوق الله تعالى لم ينصب عليها دليل ناقل عنها وهذا
ينقسم الى قسمين الاول ان فقد وجود هو الحكمة بمجرد ان الاصل يقتضي فيه الاباحة
الا ان اذا كان الشرع اباحه بنفي الاباحة والحكمة فالاصل فيه الاباحة ويرجع الى هذه الاصالة الاصل
في الكسب اعني في الاعيان والافعال فكل ما لم ينص فيه بعينه الاصل الحكم
الاكسبي فيها فانها تفيد بعينه الاصل على الاباحة ويتسع الخلاف فيه الى ان وقع فيه التباين الاصلي
فقد وجود وهو الوجوب بمجرد ان زعم المكلفين خالية عن التكاليف الشرعية الى الوجوب
بل الاستحباب حتى يثبت خلافه في قبل الشريعة وثانيها اصالة براءة الذمة في حقوق الناس حتى
يثبت شغلها وقيل حجيتها الفهم مشروط بان لا يكذب بنفي هذا الشخص وبين غيره فيما يطلب
شغل ذمته وذا اذا اتلفت ذلك ففيه نظر كما اذا حبس شخص شاة رضيعة عصبا
فرآها فماتت ولدتها تلك الشاة لاجل بقية في الرضاع او منع شخص شخصا فربط دابته فوربت

فهربت فهلكت فاكثر الفقهاء حكموا بعدم ضمان الغاصب للولد والدابة في الصورتين لاصالة براءة الذمة
في حق المغصوب منه ولم يرد في الشريعة ان ذلك يوجب شغلها والاولى ان لا يفتقر الانسان في مثل هذه
المسايل بشيء في النفي والاثبات لاصالة براءة الذمة وما يثبت شغلها لا يجوز الحكم بشغل
الذمة لقوله عليه السلام في عدم جواز الحكم بشغل الذمة جواز الحكم بعدم شغلها فان الحكم واسطة بين نفي
التوقف في مثله اشهر خاص فاقيد وسوف يأتي توضيح له ويرد عليه ومنها اصالة نفي الحكم الشرعي
مطلقا سواء كان وجوبا او استحبابا او حرمة او كراهة وهذا القسم داخل تحت الراجح ومنها
استصحاب حال العقل اي اصالة بقاء ما كان على ما كان فيتبع ذلك ان لم يكن الذمة
مشغولة بوضوء فكذا الآن للاستصحاب ثم ان اريد بالبقاء يمكن ان يدعى التكليف ويكون
العدم الصرف فيستصحب كذلك والفرق بين هذا القسم وبين الاستصحاب واصل البراءة بتشبثي احدهما
ان بناء اصل البراءة على انتفاء الحكم وهنا والتكليف لا اي انه لا بقاء مطلقا ولا يعتبر فيه اجراء
نفي الحكم في الاتي بل الاحق بخلاف الاستصحاب لهذا الفرق فانه يلاحظ فيه عدم التكليف الثابت
ويجري في الاحق وثانيهما ان اصل البراءة لا يمكن اجراءه الا في نفي التكليف بخلاف هذا الاستصحاب
فانه يمكن اجراؤه في نفي التكليف وغيره فان عدم كل حكم يستصحب الى ان يثبت الدليل والفرق
كلا العدمين بلاحظ انه لا بقاء وتحرير الى اصالة الاحتمال وهذا ذكر بظاهر عبارة كل من وضع
يمكن اجراء اصل البراءة فيه يمكن اجراء استصحاب حال العقل فيه ولا عكس لو يمكن
اجراء الاستصحاب المذكور في امر غير التكليف ولا يمكن اجراء اصل البراءة فيه ثم اعلم ان بعضهم
لم يفرق بين اصل العدم واستصحاب حال العقل بل قال هو هو بعينه لان العدم الازلي يتمسك الخلاف
فاذا قلنا الاصل عدم الشغل فالمراد انه لو كان عدم ازلي فحينئذ يستصحب حتى يثبت علة
الوجوب في الفرق بين اصل العدم واستصحاب حال العقل اقول قد عرف انه يمكن ان نفي التكليف
فيه ملاحظة انه لا بقاء للادلة الدالة على هذا الشرع كما تعرف انفا وهو امر
وراء البراءة واستصحاب حال العقل فقد يمكن اجراؤه الا على ملاحظة المذكور لانه

اشارة الى ان الفرق بين اصل العدم
واستصحاب حال العقل

يجوز استصحاب حال العقل وهذا القسم اذا احصل اليقين بوجود المذي والكلام حاصل الكلام في قضيته الموضوعة وهذا
القسم هو الاستصحاب هو الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي ثم ان صاحب الذخيرة ذهب الى انكار
حجية القسم الثاني وستعلم حقيقته وبهذا فسر آخر الاستصحاب لا يكون في الحكم الشرعي وذكر موضوعه
بدل الذي يكون في متعلق الحكم الشرعي او لا يكون فيه فيدخل مثل الاصل بقاء الحدث اللغوي على ما
كان ذلك خارج عن الاحكام الشرعية وموضوعاتها الا ان له مدخلية في الجملة فهي والثاني كما اذا
علم رطوبة ثوب مثلا فرؤي ان ثم احصل الشك بعد ذلك بانه اصاب ماء جاريا فالشك في الاصل
بقاء الرطوبة على ما كان عليه وهذا القسم لا دخل له بالحكام الشرعية الا بالعرض ومنها اصالة
عدم تقدم الحادث كان تعلق في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال والاصل عدم ملاقاة النجاسة
قبل الاستعمال كان موجودا في الماء او وقع فيه بعده الاصل عدم تقدم النجاسة على الاستعمال
فلا يجب غسل ما لاقى في هذا الماء قبل رؤية النجاسة ونستعلم ان هذا الاصل على الاصول راجح ومنها
التمسك بعدم الدليل فيقال عدم الدليل على الحكم يدل على انتفائه ويعلم ان هذا الاصل ايضا ان رجحه
على اي اصل ومنها الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما اذا قيل في عين الدابة نصف
قيمتها فيرد بان يثبت اجماع فيتبع الدابة بالاصل وهذا الاصل مرجوح على اصل البراءة ومنها
الاصل في الكلام الحقيقة وهذا يحكم بانه لا يجوز اذا فلا تحت الراح ويحكم بانه يكون اذا فلا تحت
القاعدة وستعلم حقيقة الحال ومنها اصالة عدم تخصيص العام على ان يثبت المخصص ومنها
اصالة عدم تقييد المطلق على ان يثبت المقيد ومنها اصالة عدم النسخ على ان يثبت الناسخ
ومنها اصالة عدم الاشتراط بشرط مختلف فيه على ان يثبت وستعلم ان هذه الاربعة على اي
الاصول راجعة ومنها الكتاب المعتمد كما تقال اصل عزيز او اصل مجيد مسلم او اصل زوارة
ومنها الاصل في الاشياء الطهارة وهذا راجع على اصل البراءة كما ستعرف وبما ذكرنا يعرف
ان ما يطلق عليه اسم الاصل وان كان البعض داخلا في بعض تسعة عشر اصلا الاول الدليل
كالكتاب والسنة والرابع والثاني القاعدة والثالث اي ذات الراجحة والرابع اصل البراءة

البراءة يجوز نقل الحرمة الخامس اصل البراءة يجوز نقل الوجوب السادس اصل البراءة يجوز نقل مطلق الحكم
السابع اصل عدم الحكم الثامن استصحاب حال العقل التاسع استصحاب حال الشرع العاشر
اصالة عدم تقدم الحادث الى ذي عشر اصالة التمسك بعدم الدليل الثاني عشر الاخذ بالاقل عند
فقد الدليل على الاكثر الثالث عشر الاصل في الكلام الحقيقة الرابع عشر والى خمس عشر
والسادس عشر اصالة نفي التخصيص والتقييد والنسخ والشرط الناسع عشر الكتاب المعتمد
العاشر عشر اصالة الطهارة في الاشياء وما كان الاصل يجوز نقل الاصل الدليل الظهور حجة الكتاب
والسنة والبرهان فلا نطوي لذكر الادلة على ان الاصل يجوز القاعدة لا على ان الادلة
بالطلان لان القواعد كثيرة والمعتبرة منها كان بديهيا او نظريا مستندا لدليل عقلي
او نقلي وكذا الحكم بعينه في الاصل يجوز الراجح لان المجوز في الراجح يجوز راجحا وهو يقتضي
هذا الرجحان او العقد والاصل يجوز نقل مطلق الحكم يثبت بعد اثبات اصل البراءة يجوز
نقل الحرمة والاصل البراءة يجوز نقل الوجوب والاستحباب واصل العدم ليفيد الاحتياج
الى الدليل على عدمه كما عرفت في تعريف الاصول الاربعة يجيء الرابع عشر والى خمس عشر
والسابع عشر حكمها واحد وطرق الاستدلال واحد فلا يحتاج الى الاستدلال على كل واحد
على حدة بل نعنون لادلتها عنوانا واحدا والاصل يجوز الكتاب المعتمد ليفيد الاحتياج الى
دليل وهو ظاهر فخرج من تسعة عشر تسعة وبقي الاصول المحتاجة الى الاستدلال عشرة اصول نعنون
لكل واحد عنوانا على حدة ونزيد عنوانين اخرين احدهما الاصل الاحوط والاشتهر طرق
الحكم وثانيهما لزوم شطر الاصول التي استعملها الفقهاء والاشاعرة الى انها فرائض قسم في
الاقسام المذكورة ولم نذكر ربتنا رابعا لتسعة على اثني عشر فصلا الفصل الاول في
اصل البراءة يجوز اصل الاباحة فيما لا نص فيه الفصل الثاني في اصل البراءة يجوز الثاني
عشر نقل الوجوب والاستحباب الفصل الثالث في حكم الشرع الفصل الرابع
في استصحاب حال العقل الفصل الخامس في استصحاب حال الشرع ونشرع في جميع الانواع

الترجمة الفصل الخامس في احكام تقدم احاديث الفصل السابع في احكام يتمسك بها الاصل الفصل
الثاني في الاخذ بالاخف عند فقد الدليل على الاكثر الفصل التاسع في ان الاصل في الكلام الحقيقة
الفصل العاشر في تعارض التخصيص والتقييد والنسخ والاشتراط الفصل الحادي عشر في ان الاصل في الاشياء
الطهارة الفصل الثاني عشر في ذكر بعض الاصول الداخلة تحت الاصول المذكورة وهي التي
ذكرها الكرخي وشيخنا الشهيد الثاني رحمه الله وغيرهما وقد خطر لي اصول
الاصول المذكور الفصل الاول في اصل البراءة وهي الاول اشهر اصول الاربعة واعم انها مختلف
في ان الاصل في الاشياء التحريم كما يدل عليه ظاهر كلام المحقق في المعارج او الاباحة
الاباحة ام لا فمعظم الاصوليين على ان الاصل فيها الحل والاباحة منهم وذهب بعض العلماء
الى وجوب التوقف اذا احتمل الحرمة ولم يكن في الشبهة دليل طريق الحكم والتوقف ايضا يجري عند
العلماء جدا الطريق فيما عدا الحكم الشرعية في الواقع اما بانه لا حكم في الواقع واما ان احتمل الحرمة
او كان في الشبهة دليل طريق الحكم فتتوقف مع المعظم وبعضهم قال بالتوقف مطلقا وذهب بعضهم
الى وجوب الاحتياط على بعض دون بعض وصرح بعضهم بالاتفاق على الاحتياط
هم القائلون بالتوقف فانهم يتوقفون في الفتوى ويحتاطون في العمل وسيجيء ان المفهوم في الاخبار
ان التوقف اخص من الاحتياط الا انه على هذا البعض يلزم عدم القول الاحتياط وقد
عليه في المسئلة بل القول بما قال واحد كما تعرف ومما يدل على ما قال الشهيد
في التمهيد في المسئلة ثلثة اقوال الاباحة والتوقف والحرمة ولهذا قال الشيخ في العدة
وغيره ومنهم من قال ان الاصل فيها الحرمة فبعضهم قال بالحرمة ظاهرا وبعضهم قال بالاباحة
واقعا ثم انه لا فرق بين الاشياء او الافعال فيجيء بعينه الرد والمضي فيه بعينه بعينهم فرجع
الخلاف المذكور على ما يظهر من كلام البعض وبعض الاصوليين كالمحدث البحراني وغيره الى
ما بينهم اطبقوا القول في الشق الثاني اي الاباحة وقد يتوقفون الفعل الخلاف وتقولوا الخلاف
في الاشياء قبل بعثة الرسل والحق انه لا فرق بينهما فتحصيل احدهما يحصل الآخر وعلى هذا

الاصل البراءة بالنسبة الى الاول

القول بالاصل في الاشياء الحرمة

في الاستدلال على الاخبار

لم يستدل به لاحد منهما على اي مذهب عليه يستدل به للآخر لك ان الظاهر انه لا خلاف مشترك وعدم
تعرض البعض لما له للظهور وعدم الخلاف هو الاشياء والافعال التي لم تكن اضطرارية
والاخذ الاصل فيها الحل والاباحة بلا خلاف لاحد في العقول فاصول المذاهب في المسئلة بعينه
والحق ان الاصل فيها الحل والاباحة كما هو مذهب المعظم فلدليل على ما ذكرنا اولا على بطلان
على المذاهب الخمسة ثم ذكر ادلة كل واحد من مذاهب الخصوم وقد عرفت ما فيه يرد بقضية العقول
السليمة ويقبله الفهوم المستقيمة ويدل على ما اخترناه وجوه الاول الآيات وهي كثيرة
منها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وهذه الآية تدل على حلية الاشياء مطلقا ولا
يدل على الاباحة الا فعال كما لا يخفى ثم ان هذه الآية تدل على العموم لما عرفت خلافا
لمن قال في الارض لان لفظ ما ظاهرة في العموم فيكون المراد جميع ما خلق لانتفاع فيكون
مما يملك الا ما ثبت تحريمه لبيان امر لا يجاب لنوع الانتفاع غير معلوم فيجوز ان يكون الحل
ثبت الانتفاع وهي غير معلوم فلا يجب الاستدلال بالآية لانا نقول لا نسلم ان الانتفاع
الاستشفاء غير ثابت لجميع الاشياء لم لا يجوز ان يكون المراد من الارض ما خلق لمعلوم وجب
الاجتناب عن جميع الاشياء الا ما خرج بالدليل وبالجملة لا نسلم ان المراد من العموم
انواع الانتفاع ومنها قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل
لغير الله وجه الاستدلال به على ان الاصل في كل الاشياء سوى الامور المذكورة طاهرة والاستدلال
بالحصر مخصوص بالاشياء دون الافعال ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما
الارض حلالا طيبا لا يجاب لنا بلوح لفظ ما وبتعميمه فلا يفيد الآية الا في جميع الاشياء
لان قولنا يلزم ان لا يلوح هذا البعض معينا وهذا غير مناسب لمقام الامتنان نعم لو
كان المراد من البعض البعض الذي لا يثبت حرمته يلوح صحيح ويجب اثبات المطلوب ومنها
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير في بعض الوجوه في هذه الآية اشارة الى ان الاشياء محرمة في الاصل الا ما

لانها صورة الاستدلال على العلم وجوان الجزم الا الكتب الى فضة ومنها قوله تعالى قل لا اتل
ما حرم ربكم عليكم الاية ومنها قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الاية ودلالتها
على اباحة الاشياء والافعال جميعا ولا يخفى انه يمكن الجواب عن قسم من دلالة بعض هذه الايات على الاباحة
والحلية قبل البعثة ولا يقول بذلك لانا نمنع ان كل الايات والاخبار دليل على كلا واحد من
الاقسام الاربعة بدليل الجزم على الجميع ولا نسلم ان كلا واحد من الايات والاخبار يشير الى انه
يدل على انه اتى قسم من الاقسام الاربعة ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ودلالته على حلية واباحة الافعال قبل بعثة الرسل ظاهرة غير خفية وكذا
بعد بعثة الرسل اذا كانت الاشياء والافعال مما لم يرد بها نص لانه لا شك في عدم العقاب
قبل بعثة الرسل اذا كان لاجل عدم بلوغ التكليف اليهم ولا شك في ان الامر فيما لا نص
فيه موجود بعد البعثة ايضا ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ودلالتها
على الشقوق الاربعة ظاهر ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين
لهم ما يتقون ودلالتها مخصوصة على بعد البعثة مطلق ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة ووجه الاستدلال به ظاهر وهذه الاية تدل على الاباحة في الشقوق
الاربعة ويمكن الاستدلال بايات كثيرة اخر الا ان ذكرنا كاف لاثبات المطلوب

الثاني الروايات وهي كثيرة منها ما يدل على الشقوق الاربعة الاولى ما رواه ابن بابويه في
من لا يحضره الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شئ مطلق حتى
فيه نهي وروى الشيخ بن نهي امر او نهي الخ ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن الاحول عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال لا اكتب فاملا علي ان قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتيهم وعرفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام
الحديث ووجه الاستدلال انه يدل على ان العقاب والعتاب لا يكون الا بعد البيان الثالث

الدليل الثاني للحلية
ما لا نص فيه

الثالثة ما رواه في الكافي في باب التعريف والحجة الباهرة عن احمد بن محمد بن خير العطار عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ووجه الاستدلال كما مر ورواه في الكافي في باب ما جاء في الاخذ بالسنة
الرابعة ما رواه ابن بابويه عن حفص عن غياث القاضي قال ابو عبد الله عليه السلام في عمل بما علم كفى ما لم يعلم
ووجه الاستدلال به انه عليه السلام بين ان العامل بما بلغه الحرمة فهو سقط عنه لا يبقى ان الاباحة ليضر
لم يبلغه اليه علمها قلت يفهم منه عدم المؤاخذة ولا نسلم شرح بسط الاباحة الخامسة ما رواه الصدوق
في كتاب التوحيد عن عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الله
بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انه لم يعرف شيئا هل عليه شئ قال لا ووجه الاستدلال بفرعية
الظاهر واضح ومما ورد على الصادق عليه السلام ما رواه ثقة الاسلام في الكافي ان الحجة لا تقوم لله
على خلقه الا بامام حتى يعرف وفي الثامنة روايتان احديهما مجهول وهذه الرواية مذكورة في
في الكافي ليضر التاسعة ما ورد في قولهم عليهم السلام ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم العاشرة ما ورد في
قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه الحادية عشر ما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اصلحك الله
هل حصل في الناس ادوة يتالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة
قال لا على الله البيان قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الا ما اتاها قال
وسالته عن قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما
يرضيه ويسخطه الثانية عشر ما ورد في قولهم عليهم السلام في الناس فرسة عوام فعلموا الثالثة عشر ما رواه الكليني
في قولهم عليهم السلام ليس على الخلق ان يعرفوا ولكن على الله ان يعرفوا اشباه ذلك في احكامهم فلم يكلف
على الله ان يعرفهم كل واحد واحد في احكامه فما لم يعرفهم غير مكلفين بيان قلت هل
يمكن الاستدلال على المطلوب بالاخبار الواردة في معذورية اهل الفترة في قولهم ايما امرء ركب امرا
بجهالة فليس عليه شئ وفي قولهم عليهم السلام حين سئل عن الخمر فقال امرؤ امرء فرعدتها امرء لا تحل
له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ان ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في هذه الاية

وايضا في الاخبار الواردة في الاباحة والحلية ما ورد في قولهم عليهم السلام كل شئ مطلق حتى ينهى عنه
وما ورد في قولهم عليهم السلام كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه

بما هو اعظم من ذلك فقلت بايّ الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة قال
احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك عليه وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت
فهو في الاخرى معذور فقال نعم الحديث قلت الاستدلال على المطلوب بهذا الخبر يرد عليه انه
لا يخلو عن اشكال لان المراد بالجاهل فيه من يرتكب فعلا باعتقاد ان حكمه كذا مع انه ليس كذلك
فلا يشمل المتحير نعم اذا اعتقد المكلف فيما لا نص فيه بشبهة او غيرها ان حكمه الاباحة ثم لم يكن عليه
شيء لا اذا كان كل من الاباحة والحرمة وغيرهما محتملا فيه وبالجملة لا يمكن الاستدلال بهذه الاخبار على
هذا المطلوب فان قلت هل يمكن الاستدلال عليه بالآيات الواردة في ان الهداية من الله وانه تعالى
هدى الناس منها قوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وورد في تفسيره عنهم عليهم السلام عرفناه اما اخذ
واما ترك وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وورد عنهم عليهم السلام في تفسيره بيناهم
وقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها وقال عليه السلام في تفسيره بيّن لها ما تأتي وما تترك وقوله تعالى وهديناه
النجدين قلت يلزم من هذه الآيات ان الهداية والبيان وارائة طريق الحق والباطل منه تعالى
وبعد هدايته صاروا صنفين الناس على الهدى وآخرين على ضلالة ولا يدل على كيفية حالهم قبل
الهداية وليس فيها ما يدل على ان قبل الهداية كان ذمتهم بريئة عن جميع التكاليف نعم يمكن ان
يقال ان الآيات المذكورة دالة على ان قبل الهداية كانوا داخلين على اصل الاباحة لكن فيه ان هذا
ولا يدل على انهم تركوا لعدم علمهم بهذا وكون بيانه موكولا على الله سبحانه فيعلم منه انهم لم يكونوا
مكلفين والا كان تكليفا بما لا يطاق ولا يخفى ان هذا الاستدلال ليس من مجرد الآيات بل بضميمة العقل
كما لا يخفى ثم ويمكن ان يقال ان الآيات المذكورة والاخبار الواردة في تفسيرها تدل على ان بيان
طريق الحق والباطل على الله فقبل بيانه لا يوجد شيء من الاحكام فيكون الكل على الاباحة ومنها ما يدل
على الشبهة من حلية الاشياء دون الافعال سواء كان قبل البعثة او بعدها كرواية عبد الله بن
سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام
منه بعينه فتدعه وهذا الخبر مذكور في النوادر المبشرة على الظاهر وقد صحح الفوائد المكية بل

الاستدلال بهذا الحديث على انه اذا كان الحيرة والاشتباه في حكم الله فهو من اغلاط بعض الاخباريين مراده عليه السلام
الاشتباه في فرد من افراد الجنس الذي علمنا ان بعض افراده حلال وبعض افراده حرام كاللحم والجبن
لا في النوع الذي لم نعلم حكمها انتهى كلامه هنا عين عبارة عن القول لدلالة قوله عليه السلام يكون
فيه حرام وحلال على ما ذكره والمتعمق غير مستفاد من الخبر الا انك تتعمق في فصل الشبهة
في طريق الحكم حقيقة الحاصل ثم ان منها ما يدل على شيء من افراد خبر الاكثر اذا ان فيه بعد البعثة
كصحيحة حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله رفع عن امتي تسعة الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة
والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في كتاب التوحيد للصدوق
وفي اوائل من لا يحضره الفقيه وفي الخصال ايضا وفي لا يعلمون ما يدل على المطلوب والاخبار
الواردة الدالة على ان التكليف لم يتعلق بعد الا بعد البعثة وليس لمهلك من هلك عن
بينة وكذا الاخبار الواردة الدالة على ان المجانين والاطفال واشباههم معذورون ويتعلق
التكليف بهم في يوم القيمة وقد نقل تواتر هذين في الاخبار وكذا ما يدل عليه الاخبار الواردة
في ان الارض لا يخلو عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم ويفسدهم وكذا الاخبار الدالة
على انه على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم ودلالة القسمين الاخيرين على المطلوب انما
يتم اذا ثبت ان المفهوم منهما ان طريق العلم به منحصر في ذلك وقد سبق منا اشارة الى بعض القسم
الاخير الثالث الاجماع نقله جماعة منهم رئيس المحدثين الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة
كذا نقل بعض الاعلام وكلام الصدوق ليس صريحا في دعوى الاجماع لانه قال في اعتقاداته
في باب الحظر والاباحة اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي وهذا كما
ترى لا يدل صريحا على دعوى الاجماع لان بعضا في الامور التي قال اعتقادنا فيه كذا
وكذا تحقيق فيه فتأمل الرابع العقل وهو عمدة دلائلهم انا نعلم ان الناس في زمن النبي
في عصر سيد المرسلين عليه السلام وكذا في زمن ائمتنا الراشدين عليهم السلام ما كانوا يتوقفون في تناول واحد

في افعالهم التزم بدينهم بل كان بنو دينهم على اصل الاباحة الا الامور التي كان التحريم فيها منصوصا
فيها ثم ان كانوا مختلفين في حجية الكتب الا الكتب التي كان تحريمها منصوصا والتحريم بين
بهذا الدليل لا يفيد لان المراد لو كان الامور التي لا يحكم العقل فيها بحسنها عقلا كالحركة والسكون
والاكل والشرب والنوم واليقظة والاحتباس والاقتراح وانتباهها او عادة كاللبس والاستماع
والنظر الى المبصرات وانتباهها فاباحتها كانت معلومة عندهم في طريقة الشارع وسيرته
وان كان غيرها فكان دائم السؤال عنها والاستفسار عن حقيقتها وكيفيتها هل هي واجبة او حرام
امرا بدون اذن الشارع ورخصته الدنيا وصلت الرخصة فيها لهم خاصا او عاما فورادا
فعلا او تقريرا كالترخيص في المطعم بالاخبار والمتتبع بالآثار نعم يحكم العقل بقبح الكثير
ما كان العقوبة والتبعة في عصر التبرع والائمة يتكلون امورا لاعتقادهم اباحتها ولم يؤاخذهم
الشارع على ذلك مع انه ان كان يحكم الاصل في الاشياء والاباحة كان على الشارع ان
يبين لهم في جميع افعالهم وتروكهم وسكناتهم بدون الرخصة مع ان الامر لم يكن كذلك في عهده ومنها
ان الاباحة انما تثبت بالمنة السمحة السهلة بعد كون الاصل في الاشياء والاباحة الا في ما خرج
لكون هذه المنة سهلة سمحة كما لا يخفى وهذا الدليل لا يفيد الا النفي ثم هذا الدليل لا يعد
البعثة ومنها ان العقل يحكم حكما قطعيا يقبح التكليف مع عدم البيان لانه تكليف بلا طريق
وهو محال على الله تعالى وادلوا عليه بان هذا لا يدفع ان يوجد في الواقع ونفس الامر حكم وتكليف
فالحق ان يقال يحكم العقل حكما جزميا بقبح العقاب بسبب عدم البيان ويلزم الظلم على الله تعالى فالامن
من الدليل اباحة الكتب والافعال لا يخرج عدم العذاب والعقاب على الترك قبل النقل والبيان لا عدم
الحكم في الواقع ونفس الامر مطلقا لا يمس على قواعدنا صحيحا لان اعتقادنا ان البعثة وقع في جميع
الشرايع والاحكام وكان يتعلق بالحلال والحرام عند اهل بيته الكرام عليهم صلوات الله الملك
العلام بحيث لم يشذ عنه شئ حتى ارش الخدش والكتم عما تكلموا في اظهار الجميع لخوف التقية وغير
ذلك مع ان الاحكام التي ظهروها لم تصل الينا بظهور الفساد والفتنة بعدهم وغيبة الائمة

الاصحاب والاندراس في كتب الاربعمائة فلا يمكننا القول بالعدم الواقعي نعم هذا يمكن القول به على
طريقة العامة حيث يقولون ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخر ما علم وتوفي الله وعلى آله وسلم عن اقدمه وشرعه بحيث
لم يشذ منه شئ فاذا تتبعنا ولم نجد الحكم نحكم بعدم الحكم في الواقع ونفس الامر اذا عرفت هذا
فاعلم ان كثيرا من الاصحاب استدلوا بالآيات والاخبار المذكورة على نفي الوجوب والحرمة الشرعيتين
موقوفا ان لا يدل النفي من قبل الشريعة لا يمكن للعقل ان يتمام يمكنه ادراك الوجوب والحرمة
العقليين بالعقل والوجوب العقلي يستحق فاعله المدح وتاركه الذم والواجب الشرعي يستحق فاعله
الثواب وتاركه العقاب والحرام العقلي يستحق فاعله الذم وتاركه المدح والحرام الشرعي يستحق فاعله العقاب
وتاركه الثواب والمكان ادرك العقل الوجوب والحرمة العقليين بمعنى هو التحقق عندنا
فزوال الحسن والقبح عقليين وتحقق القول فيهما بموضع اخر فحينئذ نقول بان بعض الافعال في
الواقع بالحيثية المذكورة كوجوب قضاء الدين اداؤه ووجوبه حرام كاذاق النفس ظلم يمكنه
المنع العقل ليقبح كالكذب الذي وقد ذكر ذلك جمع في العدة منهم المحقق في المعتبر والشهيد
الاول في محكي الذكرى انه يجب لدفع الضرر والظلم لا يمكن انبات الوجوب
والحرمة الشرعيتين بالعقل وتوقف الشيخ هو الحق في المسئلة ثم انهم استدلوا على مطلوبهم بعرف
في الآيات والاخبار والادلة الاخر وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام على ما في
الكافي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن الحلال والحرام كيف هو وبأي شئ يعرف
قال ان امر الناس رجلا فقال لهم ليس عليكم في ما يحل لكم اكله وشربه ولبسه ونكاحه وجميع ما
يعرف ولايته الى الله فيما يليه ويحرم عليه بذلك ما نهى عنه الله عز وجل في قرآنه
ولا كان فاعل الا ما يحل له اكله وشربه ولبسه ونكاحه وجميع ما يعرف ولايته الى الله فيما يليه
ولذا ترى ما يوافق العقل في مسلكه وفي ما يدل على ذكره اهل بيته والعترة فلا تتوهم
فيما يتعلق بالعقل للطف والعقاب بدون اللطف فتبصر فيما ذكرناه لك ليتضح لك الحق والله
عقاب وعقاب ولان العقل لو كان مستقلا بالعقل ادراك الوجوب والحرمة الشرعيتين
لم يكن لطف الشرع وبيانه فائدة اصلا مع انا نقطع قطعا ان لطف الشرع والطلب والنهي فائدة لم يكن

(١) الجزء الثالث من الوسيلة الى نيل الفضيلة

فيرد عليه ما قدمنا من حجة الفرقة المحقة نصير الملة والدين الطوسي قدس الله نفسه الزكية من بقي لمتة ان القبح العقلي ما يقتضي العالم عنه ويذم فاعله على الاطلاق وقد يعرض المتة فرضي واصفينا لابن قوله عليه السلام مطلق حسن بدفعه لان بسط الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول ههنا مسئلتان الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان والذي يلزم من ذلك بطلان الثانية لا الاولى وبينهما بون بعيد الاترى ان الكذب الضار قبيح عقلي مع ان الله تعالى قد يحسنه وقد يوجبه كما في انجاء المضرة الاجلة بالكذب وانما يلزم انتفاء ذلك لو كان القبح العقلي يقتضي الذم والعقاب لذاتهما لان العلم الضروري حاصل بان الله تعالى لا يعلم ان عليه في المضرة الاجلة الذم والعقاب الذي يقتضيه القبح العقلي واذا تقرر هذا الاصل قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة ليقبح ثم لما تبين ان الفضل الذي يتردد في المسئلة وبعد الكبد الذي حاولنا ذكره في حد المعقول العقلي ادراك الوجوب والحرمة الشرعيين قلت فان قلت فاذا كان الامر على ما ذكرت فلم لم تكتف بهذه الطريقة على البيت بل جعلت حجتها محل النقل للشرع لتحقق التردد قلت وجه التردد ظاهر مما قررناه من البيان ثم نقول التقريب فيما هو مذموم ومكروه عنده اعزاء منه تعالى للمكلف على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض وهو لا يجوز يندرج تحت هذه الطريقة مندرجا وهو ظاهر وانما معذبين حتى يبعث رسولا ويدرج قبيح الطلاق في صحة المدرسة المذكورة وعدها انتهى وغرضه من الملازمة المذكورة الملازمة بين الوجوب والحرمة العقليين والشرعيين ليتم له وجد العقدين يوجد الشرعيين ام لا ثم ان هذا ابقى المتقدم ذكره اولى على المسئلة يقول فان قلت الوجوب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل وحليم والحرام العقلي ما يكون فاعله مذموما لكن قد يلزم العقل مثلا لابد وان يكون مكروها عنده اعني ممقوتا لئلا يستحق لعقاب ضرورة واجاب عن الحرام الشرعي بانه يجوز المكلف

عند الله تعالى وممقوتا عند الله تعالى ليتم الحرام الشرعي الاخوذ لان فاعل فعل هو مكروه عند

ان يكون ح

اشارة الى بيان الاولى من الوجوب والحرمة العقليين والشرعيين ح

المكلف العقاب عليه ولا يلزم من مجرد الاستحقاق ان عدم انتفاءه يسبب ما اخبر به تكلم فان قيل بداهة استحقاق المكروه عندهم لا يستحق عقابه مما لا نظر ومنع انتهى وتوضيح كلامه انك قد اعترفت بامكان ادراك العقل الوجوب والحرمة العقليين وقلت المكلف اذا ادركها ومع ذلك ترك الواجب المذكور وفعل الحرام المزبور لا يكون عليه عقاب ولا ذلك ان الحرام العقلي مكروه عندهم ليقبح لانه يكون مكروها عند كل عاقل وحليم وترك الواجب العقلي ليقبح لك بعينه وهو كيف لا يكون فعل هذا الحرام وترك هذا الواجب عقابا بعد ان ادركها العقل وعلم جهة حسنها وقبحها وكيف يخبر الله تعالى ان الامر الذي هو مكروه عندي وانت عرفت بعقلك انه مكروه عند كل عالم وحليم لا اعذبك بفعله وكذا كيف يخبر ان الامر الذي هو حسن عندي وانت عرفت بعقلك ذلك لا اعذبك بتركه فهذا اغراء منه تعالى للمكلف على الامر القبيح المذموم وهو غير صحيح في بعض الطلاق فانه حمل عليه لئلا يكون فعل مكروها عند الله تعالى ومع ذلك لا يكون فاعله مستحقا للعقاب غير مستحق او لا يكون في الاول ما يجوز القول بعدم اثبات الوجوب والحرمة الشرعيين بالعقد معنى وعلى الثاني لا يكون صحيحا لان ما لا يدرك العقل قبحه فانه مذموم يكون عليه فعله العقاب وهو كذب لئلا يخصص الاية وغيرها بما لا يدرك العقل وجوبه او حرمته اقول لتحقيق المقام ان يقال ان الامور ينقسم الى قسمين قسم لا يدرك العقل حسنه وقبحه مطلقا وهذا البرهب لا تعدد ولا تكثر ولا شك ان هذا القسم موقوف على نص الشارع وانما يرد به نص يكون على اصل الاباحة ولا يكون على فعله عقاب وكذا على تركه لان المفروض ان العقل غير متمكن من ادراك فعله حسنه وقبحه وهذا هو المتنازع فيه بيننا وبين العقلاء حيث صار محل لرحال العلماء الاعلام وغرقت لسهام النقض والابرام فبعضهم يقولون ان حسنها وقبحها ثابت بالعقل والكتاب والسنة والعقاب موقوف على النص فما لم يرد نص في الشرع على فعله او تركه يثبت الثواب

ح الاشارة الى بيان الوجوب والحرمة العقليين والشرعيين

قول لعدم الملازمة بين الوجوب والحرمة العقليين وبين الثواب والعقاب

الثواب والعقاب ليفيد والا فقد قولهم يقولون للملازمة بين الوجوب والحرمة العقليين والثواب والحرمة الشرعيين فزيادة قيد الاول ولم يوجد الثاني ولعلي وقفت دلالة كلام المحقق الطوسي عليه حيث قال الاشاعرة لم ينكروا الحسن والقبح العقليين بمعنى ان الشرع لم يرد بهما بل بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك الحسن والقبح بل الشرع وحسنه ع

جمع الكل ليفيد قال شارح جمع الجوامع وتوسط قوم فقالوا ان ثبت بالعقل توقف على الشرع وهو الذي ذكره السعد بن عن الاشاعرة في الصابئين والبراهمة في المحتلم وذكره الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة نفسه وهو المنصور لقوته في حد ذاته وان القرآن المجيد وسلامته عن الوهن والتناقض فههنا امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني ان ذلك كاف في الثواب والعقاب ولزم يرد شرع ولا ملازمة بين الامرين بديهة لجواز ان يكون ربك مهملك القرى بظلم ان يقبح فعلهم واهلها غافلون او لم يأتهم الرسل والشرائع ومثله دليل ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم اي في القيامة فيقولوا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى واستدل القائلين بعدم الملازمة هو طلاق الآيات والاخبار المذكورة فانها بإطلاقها تدل على انه لم يرد به شرع لتواتر ادراك العقل حسنه وقبحه ام لا لا يكون عليه عقاب ويرد على هذا المذهب امور منها الاجماع المطلق على القبيح المنهي عنه كما تقدم ومنها ان العقل في الادلة الشرعية ليفيد وعلى هذا المذهب يلزم خلوه بالمرة في الاحكام الشرعية لان الامور التي يرد بها النص لا يحكم العقل بثبات الوجوب والحرمة لها والتي ورد بها النص لا يحكم العقل بها ومنها انه ورد ان العقل والشرع متلازمان لا يحكم الفقهاء احدهما بالآخر فان العقل الشرع الباطن كما ان الشرع العقل الظاهر وقد ورد عن سيد المتقين امير المومنين صلوات الله عليه على ادلاء الظاهرين وابيتا العقل عقلين مطبوع ومسموع ولا ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع كما لا ينفع الشمس وضوء العين ممنوع ومنها انه لا شبهة في ان هو

بيان ان الاستدلال على ان العقل مدرك للشرع باطل

هو مقتضى العقل الصحيح صحيح وضده مذموم قبيح فكيف يكون ان يتحقق في موضع ما هو مقتضى العقل الصحيح والشهادة الذي هو اعظم العقلاء خلقه وفي طرف ذلك في موضع يحكم العقل بانه مذموم عقلا وقد ذكر ان ذهب قوم الى ان بين العقل والشرع تلازما بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر فاذا حكم العقل الصحيح بان شيء حسن او قبيح يحكم الشرع بذلك الحكم كاشفا عن حكم العقل كاشف عن حكم الشرع وهو تابع للعقل والمعتزلة ليفيد هكذا يقولون قال شارح جمع الجوامع للمعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام وان العقل مدرك لذلك الا انهم شرع احكام الافعال بحسب نظرهم في مصالحها ومفاسدها عندهم وهم موحدون بان العلم بالحكم الشرعي تابع لما لا عنها فان كان حسنا جوزه الشارع وان كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حقان احدهما عقلي والآخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون انه يحكم العقاب والثواب ليس بشرعي اصلا خلافا لبعضهم ظاهر عبارة المصنف وسيجيء ما يدل على هذا القول بيانا والذي يجب ان يعلم اولا ان نزول الشرائع لمراعاة المحسنات العقلية صارت محسنة فالشرع والشرائع المقبحات العقلية اوجبها الشارع فكيف يدعى التلازم بينهما وجوابه ظاهر لان الامر ان الشارع لم يوجب المحسنات العقلية واوجب المقبحات العقلية بل لاجل ذلك في ذلك فيما ذكرنا من ان العقول القاصرة والافهام الحائرة البائرة فان كل عقل ليس بصحيح وكل رأي ليس بمستقيم بل الموافق للعقل السليم والطابق للفهم المستقيم فان بيان الشارع ولذا ان ثبت ما ذكر في الفرقة السابعة في الاحكام الشرعية وتتبع فرأى ان مقتضى جودة العقل وفهم الرسائل الشرعية كيت وكيت حسبما مقتضى العقل وقد لعمري ان ذا ضلال مبارك بالمعقول الذي صرف عمره في العلوم العقلية ولم يحصل شيئا من العلوم النقلية ولم يقع بسمعه مسئلة من المسائل وسمعت انه المحترف دخل في بلد وشرع فيها بداءة من غير رجوع الى الكتب الفقهية بل بمجرد العقل حتى مضى في ذلك مدة طويلة فدخل فيها فقيه وسمعت او رايت في موضع انه المحقق الثاني اراه فخرجه عن ذلك وارجع فتاويه حتى يرى كيف فعل فلما جمع فتاويه فرأى الشيخ المحقق رحمه الله كلاما

فرجعت الى ما يدل المذكور موافق لما هو مقرر الا ان فيه قلقة وهذا العقل مؤيد لما قلنا ان
هذا القول مخالف لما يفهم من اطلاقات الاثار والاخبار كما تقدم ويدل الجواب عن ذلك بوجوه الاول
تخصيصها بالمواضع التي يكفي العقل بكلي الخبر ولا يحتاج في ادراك ذلك الى الادلة الثاني
تخصيصها بما قبل البعثة مع ان ما يحتاج لتوقف قبل البعض فوق بينه كما ظاهر مع ان
المفرقة للعقل لان الظاهر ان المراد بقبل البعثة قبل بعثة مطلق الانبياء ولا شك ان ادراك
كان قبل كل احد وفيه لم يحتج احد فكل زمان يصدق عليه انه بعد البعثة ولا يتحقق زمان
قبل البعثة فتم الثالث حمل الاثار والاخبار على العفو فان لم يجوز التسبق
العذاب والعقاب الا انه تم بناء على لطفه ورحمته لا يعذبه الا بعد البيان كما صرح
الفاضل المحقق الخوانساري في حواشيه على شرح المختصر العضدي وحمل عليه هذا الحكم الشرعي
بالجواز المكلف العقاب على فعله والوجوب الشرعي بالجواز العذاب على تركه وهذا الجواب هنا محال
لاخبار البراءة بعد العذاب لا يحتمل في هذا الجواب الرابع ان حكم العقل بالحسن والقبح
كالكف عن الجور والظلم والعدل ونحوها فكل ما يوجب فرع حكم العقل مطلقا وجوبيا كان
والقبح كصيد الخمر بالحكم الشرعي ليس ولا يصدق انه في باب لا نص فيه لو باب انطلق
بل يجوز ما دام لم يحكم فيه الشارع بحرمة اذا عرفت هذا فنقول ان الترجيح لهذا المذهب لان كان
مخالفا لما عليه الفحول ومبنيا لما فيه اقوياء العقول على ما ذهب الاول يجوز
الاصل في كل ما يحكم الشرع الا باحة وعلى ما ذهب اليه الثاني يجوز الاصل في كل ما يرد به
الشرع ولم يحكم به العقل ليس الا باحة ثم حكم العقل انما يسبق القطع والجزم او على سبيل الظن
فالاول لا كلام فيه واما الثاني فنجد الله عن ان الظن كافية في الاحكام الشرعية عموما لا
فيما ذهب اليه المجتهدون اذ احكم العقل بالحسن او القبح على سبيل الظن كصيد الطير بحكم الشرع
ليس فيلزم هذا الظن كافيا في اثبات هذا الحكم الشرعي وعلى ما ذهب الاخباريين لا
يجوز كما فيما انهم ينكرون اصل الاباحة مطلقا فحجة القائلين بالتوقف اخبار كثيرة منها

منها ما روى عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اقدم على الشبهات ارتكب المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم وقال ع في اخره عن قريب ان الجمع بين الخبرين الحقيقين فاذا كان كذلك
فارجه حتى يتبين لك ما هو قال الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
ومنها ما روى الحارث بن المغيرة عن الصادق قال اخبرني سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن
محمد بن ابي عمير عن حماد بن عثمان رفعه عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فدعوه ومنها ما روى عن ابي عبد الله ع انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله وجه استدلال بهذه الاخبار الثلثة
ان ما لا نص فيه فرد الى الشبهات والمشكل فيجب فيه التوقف ويرد علمه الى الله ورسوله
ومنها ما روى في الكافي في باب النهي عن القول بغير علم عن ابي عبد الله ع قال انما الهلاك
في خصلتين فيهما هلك الرجال انما الهلاك ان يدين الله بالباطل وتقتر الناس بالتعلم
ومنها ما روى عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع ايكم في خصلتين
يعني هلك في هلك ايكم ان تقتر الناس برايكم وايكم بالتعلم ومنها ما رواه زرارة
عن ابي جعفر ع قال لنا حق ان تقولوا ما علمنا وعليكم ان لا تقولوا علينا الا ما علمتم
ومنها ما روى في الكافي عن الصادق ع قال في قرظ تقرظوا وفي قاف ثبت في التوقف فيما لا يعلم
وفي هجم على ما لم يعلم جدع الانف ومنها قول سيد امير المؤمنين ع في نهج البلاغة من وصيته
لابنه الحسن ع ودع القول فيما لا تعلم والخطاب بالكف في طريق اذا خفت فان الكف عند
حيرة الضلالة خير من ركوب الاهوال ومنها ما روى عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص ان
الله احتج على العباد بما علموا وفيما لم يعلموا قال عز وجل

الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق وقد كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ومنها
قوله عم لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى الائمة الهدى حتى يحملوكم
فيه على القصد ويحملوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله
ومنها قوله عم لا يسع الناس حتى يسئلوا ويعلموا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان يأخذوا بما يقولون وان
كان تقية ومنها رواية سماعة عنهم حيث سئلهم عن ذلك اما نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا منكم
الا ان احسنه فقلت لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به
وان جاءكم ما لا تعلمون فها وامر بجيره الى فيه ومنها قوله عم نضرب لقيتم للقياس ما يزل دهره قرن
التباس وترداد الله ما يزال دهره قرنا على قرن والاخبار الواردة بهذا المضمون اكثر من ان
تحصر على القول بغير علم كثيرة غاية الكثرة والايات ببعضه كثيرة بهذا المضمون كقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله عز وجل لتقولوا على الله الا الحق وجه الدلالة بهذه الاخبار انها تدل
على ان ما لا يعلم لله ورسوله فحكمه فيه التوقف وعدم القول والدليل فيه لكل فحكمه عنده التوقف
والتثبت ومنها الاخبار الواصرة بان لله في كل واقعة حكما مخزونا عند اهله حتى ارش الخدش
ونصف الجلدة والجلدة رح فكل حكم في الاخبار وكل امر في الامور قد وضع فيه خطاب في كتاب
الشريعة وهو مخزون عند ائمتنا الكاشفين صلوات الله عليهم اجمعين وعدم العلم للتقية وظهور
الفتنة ولذا قد يعرض الاجابة كانوا يجيبون كما هو عليه قرا الواقع وقد يعرضهم يجيبون على نحو تقضيه
التقية وقد يعرضهم لا يجيبون مطلقا كل ذلك كان يجيب بما تقتضيه المصلحة فاذا ورد في كل حكم
خطاب شرعي فكيف يمكن الحكم بعدم البراءة والاباحة ومحل القول ان استدلال المشهور في اخبار
حصرة بين اقسام ثلثة القسم الاول الاخبار الدالة على التثليث ويتعين القول لان الاحكام
لم تنحصر في الحلال والحرام ولا يتم الثالث فرد حقيقي حتى فيه القسم الثاني الاخبار الدالة على النهي
عن القول بغير علم وتقول لا نعلم على اهله وهم اهل الذكر بانا ان ما نخبر فيه فنتبين ولا نعلم فنجيء ربه
على اهله القسم الثالث الاخبار الواردة بان لله في كل واقعة حكما مؤدى على اهله وهم اهل الذكر

كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه

وجوه الاجوبة لادلة التوقف

بيان ان هذه الاخبار تدل على ان لهذا الامر حكما شرعيا عند اهله والقول بالاباحة مناف لهذا وهو جيد
الاخبار التي استدل بها القائلون بالتوقف وبعض الاجوبة بوجوه الاول ان اخبارنا موافقة القرآن وهذه
الاخبار غير موافقة له ورد ما خالف القرآن اذا تعارضت لحكم الاخذ بما يوافق القرآن
فيتعين الاخذ بدليل الدالة على الاباحة لانها الدالة على التوقف اكثر عددا واصح سندا
لان القسم الثاني لا يدل على المطلوب لان القول بالاباحة ليس قولا بغير علم بعد دلالة الاخبار
والاخبار الكثيرة عليه وكذا القسم الثالث لان الحكم قد يكون مخزونا وهو غير موجود في كثير من الوقائع حتى
خاص مخزون عند اهله والقول بعدم الحكم في الواقع بعد عرضها على الاباحة والبراءة عدم تعلق التكليف
بناء وزيادة ذمتنا منه لان التكليف لا يكون الا بعد الارشاد والبيان ظاهرا على العبد
فلا يتحقق ح الا الاخبار الدالة على التثليث اخر القسم الاول وهو مع انه لا يقاوم الاخبار
الدالة على البراءة خاص للقرآن والادلة العقلية مع انك ستعرف فرد القسم ليس لا يقال
الابراء على القسم الثاني فيها الاخبار ليس بصحيح لانا نقول الا يتم والاخبار على اصل البراءة
والاباحة وايدته بها حتى لا يكون القول به قولا بغير علم موقوف على ان لا يكون لها معارض
اقوى منها مع انا قد اثبتنا في اول الامر معارضة بالقسم الثاني في الاخبار المشهورة ولا يمكن معارضتها لهذه
الاخبار المتواترة لحصول العلم منها بمضمونها كما ذكرنا لان الخبر غير زائد بالمقتضى والحكم فلا زيادة الى كان
وارد على ما خبر به كل الاحكام حتى القول بالتثليث ليتم ان بقي الاخبار الدالة
على النهي عن القول بغير العلم مستفيضة بل متواترة وهي معارضة للاخبار الدالة على التثليث وهي
اقوى لاخبار التثليث لاقتضائها وتواترها وقوتها بعمل الطائفة فلا يقاومها اخبار التثليث
وهكذا يمكن ايراده في جميع الاحكام الا في حكم دلت فيه اخبار اقوى منها وهو
قليل وان سلمنا فلان العلم في الاخبار المذكورة بمعنى الجزم سواء كان اعتقادا جازما
او ظنا لانه لا يمكن شمول النظري بل يتعطل احكام القسم الثاني والسؤال بالمسائل الشرعية
لان حصول العلم في الاحكام الشرعية غير ممكن الا في ضروريات الندرة ولهذا وقع الاجماع
على اعتبار ظن المجتهد في نقول حصل القطع في الاخبار المذكورة بانه لا يجب في حصول العلم
في الاحكام الشرعية فحينئذ في كل حكم في احكام الحصول العلم فان كان هذا العلم بمعنى الجزم

فيجب في كل حكم لم يكن القطع بأنه احكام الله وهذا امر غير محكم فيتعين محله على سبيل الظن ليقين وهو
المطلوب ذا مع ان ما ذكر فيه ما كان فيه القطع لورود الايات والاخبار الكثيرة ومعارضتها
بالعفو والاجلال والاعتبارات الاخر كما عرفت فان ظنت الاخبار الدالة على الاباحة
موافقة لمذهبنا فيقال لانهم يقولون بالتثبيت في احكام الله وسواء تبين بالتسليك فيحكم
عليها على انها خارجة عن التقية فيتفق الاخبار الدالة على التوقف لمتة عن المعارض فيقضيه
ان سلم موافقتها لمذهبنا متة نقول فرضنا الترجيح الموافقة للعامة لكن الله العزيز يحكم
على المتقي لمذهبه ان متة كما هو غير حق على القطع بالاخبار الواقعة للترجيح فانا مع
انه ان تقطع النظر عن الاخبار المذكورة يبقى الايات والادلة العقلية والاجماع وهي مما يحكم
تقاومها مع الاخبار المذكورة الدالة على التوقف بل الترجيح لها كما لا يخفى الثاني ان
بعض الفضلاء وهو لزم الحرام يكتسب بحيث يجب به وهذا كالصريح في ان الشبهة يجب في المحرمات فلا يكون
واجبا بل كان حراما غير يجب بعض على ارتكاب المحرمات يكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها وهذا
وقع طلبك ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق النهي الظاهر في الالزام
انتهى وهو جواب صحيح ويدل عليه ما روي في كفاية المخصوص تصنيف علي بن خزاز بسنده عن الحسن
بن عبيد انه قال لرجل واعلم انك لا تكتسب مالا شيئا فوقك الا كنت فيه خازنا لغيرك
واعلم ان فرحك بالدنيا حسابا وفرحها عقابا وفرح الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة
الميتة خذ منها ما يغنيك فان كان ذلك حلالا كنت قد زهدت وان كان حراما لم تكن قد
اخذت في الميتة وان كان العتاب يسيرا فهذا الخبر صريح في ان اجتناب الشبهات ليس بواجب بل
هو مستحب لعله يؤدي الى الحرام فان عدم المبالاة بالتقليل يجر الى عدمها بالكثير لما لا يخفى لا اني هذا الخبر لا يمكن
الاعتماد عليه لان الكتاب المذكور ليس في الكتب المعتبرة عند الاصحاب وليس معلوما انه من تصنيف علي بن خزاز
الثقة حتى قد صرح جمع من الاعلام بتصنيف هذا الثقة الجليل منهم العلامة في الخلاصة والمحقق الاردبيلي في
ومنهم السيد الجليل العظيم السيد عبد الكريم بن طاوس فرحه الله ومنهم شيخ الحر الحر العاملي وغيرهم في الاصحاب
كما ذكر الشيخ في معالمه وغيره ليفتح فان قلت بناء على ما ذكرت فما الوجه في ان لا يكون ارتكاب الشبهات حراما

حراما ولا يكون عليها عقاب يجب عليه ان لا يكون فعل الشبهة فعل الحرام ولا يكون ارتكابها مثله كما مضى ان
بعض الاخبار كالخبر الاول يدل على ان في ارتكاب الشبهة ارتكاب الحرام بعينه وهلاك في بعضها يدل على ان ارتكاب
الشبهة هو الاقتحام في الهلاكة بعينه كما يجوز الاخبار فما وجه ذلك كيف يمكن حمل هذه الاخبار على التشبيه
قلت يمكن الجواب بوجهين احدهما ان لا يكون ارتكاب الحرام وفي كل الهلاكة وارتكاب الحرام هو الاثر الذي يحصل
من الحرام من الاضرار بالنفس والاثام عنها ورفع الدرجات الحسنة والاخلاق الحميدة عنها واصرارها
الكدرة والاخلاق السيئة والملكات المذمومة الرديئة فيها فان هذه الامور اثرات تحصل من ارتكاب الحرام الواقعي
وان لم يعلم انه على انه حرام ولذلك انه لا يترتب عليه العقاب ولكن هذه الاثرات لا تنفك
عنه ولذا يرى العقلاء في تحريم صفاء النفس وتهذيب الاخلاق يجتنبون عن جميع الشبهات فانها
ان كانت حراما اثرت اثره وان لم يترتب عليه العقاب وان كان لبعض العقلاء اعتراض او تشكيك في
مقتضاه لكن تبعهم ويتبعهم العقلاء تبعا ورزينا ثم نجر فعل بعض المحرمات الواقعية التي كانوا
عالمين بها ولا يرتاب عنهم صفاء النفس وحدث الكدورات بل في بعض الناس المحرمات يضر ببدنه وان
لم يكونوا عالمين بها فاذا حرمت اذا اكل شيئا محرما وان لم يكن عالما به يجر الاكل حدث فيه الغشاوة او اضطراب
القلب فرعاية الشبهة فالمراد بالهلاكة هو هذه الامور ولذلك انه نوع من الهلاكة وان كانت
فرعاية كبد لزم الحرام فحيث انه حرام موجب لاصرار الشقاوة في النفوس الانسانية ولذا حرم الشرع
وهذا اصرار الامور الخفية والفائدة العظيمة لدى العالم والناظر الكتب قال سيد الصادق عليه
حين سئل عن الحرام الحرم والميتة والدم ولحم الخنزير ان الله لم يحرم ذلك على عباده واحل سواه
رغبة فيما حرم عليهم ولا زهدا فيما احل لهم ولكنه خلق الخلق وعلم ما يقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحل
لهم واباحه وتوضأ منه عليهم لمطعمه وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ثم احل للمضطر واباحه له في الوقت
الذي لا يقوم بدنه واسره ان يتناول فيه بقدر البلغة لا غير ذلك ثم قال ان الميتة فانه لا يقوم منها احد الا ضعف
بدنه وكل جسمه وذهبت قوته وانقطع نسله ولا يموت اكل الميتة الا فجاءة واما الدم فانه يورث
الكلة الماء الاصفر يجر الفم ونتن الرائحة وسوء الخلق ويورث الكلب والقسوة في القلب وقلة الرأفة

والرغبة تحرم لانه يؤدي الى تفتيت ولده وولد ولده ولا يوقع تحريمه ولا يوزن في بعضهم، وحكم الخنزير فانه نجس
قوله وصورة نتن شبه الخنزير والقرد والدب، وكان قوله المرجع في غير اهل المشاهدة للكلب ينتفع الناس بجلده
ليستخف الناس بعقوبتها، والخمر انما حرمها لفعله، واف، وفاق، في الخمر كما مر وتنجس بولد الانسان
وتذهب بنوره ويعيد مروته ويحكم بان تحريمه على الدابة وركوب الزنا فلا يوزن اذا كان
ان يثبت على محرم وهو لا يعتقد ذلك والخمر لا يزداد ريحها الا كل شر والاخبار الدالة على ان الكلب حرام
نادرا وبيانا خاصا كيدة في النفس كثيرة ودول على عدم العقل والتجربة والاكثر بالعكس فلا يخفى على فرد ادنى
تنبه الثاني لا يجوز المراد في قوله عم اتركب الحرام وهلك واهلك، حاصله بمعنى اشرف على الهلاك بالمحرمات
ونحوه مما هو محتمل لذلك فان المراد من هذه العبارات فرد من المعاني كما ان من ورد
فتك على الغريق او اهلم السبع وغير ذلك فرد من الاشتمة كما اذا ذهب احد الى حرب الكفار او دخل نفسه في
السفينة في وقت الطوفان فيجوز اهلاك نفسه وكذا في الاشتمة مجوز، باعتبار ما يؤول اليه ويحكم بتأثيمه اذا
الحمل بما ورد في بعض خطب امير المؤمنين عم عجب فانك ان الله عم حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض
فلا تنقضوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها عم قال ام
محلل بين وحرام بين وشبهات بين فدع ما يريبك الى ما لا يريبك فمن استبان له اثر الى ما عرض عليه
عز وجل عز يرتع حوله ان يوشك ان يواقعه فان الظاهر ان قوله عم عز يرتع حوله اشارة الى ارتكاب
الشبهة لعدم تصور فرد اخر يجوز مصداقا له والخبر لم قوله عم فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم صريح في اباحة الاشياء التي
يرد بها نص الثالث ليس اخبار التوقف لو كانت بينة لكان بينة التوقف فوق الكل الشرعي احتمل الحرمة
ام لا وفي الشبهة فوطئ الكل مع ان القائلين بالتوقف يقولون باصل الاباحة في الشبهة وطئ الكل الشرعي ونفي الكل
الشرعي اذا الكل احتمل الحرمة الرابع ان كلا من هذه الاخبار ناقض اولم يبلغنا دليل داخل في الشبهة اذ ادلة التوقف
واردة فيها والصحيحة في الشرع ان تعارضا فان كان احد المتعارضين بالنص على عنه القائلين بالقياس بالنص
لانه اقوى مع بناء الاصل والفرع لم اخذ احد بعض التوقفية اقول ان قلت عند القائلين بالتوقف فيما لا نص
فيه كيف التوقف فيما تعارض فيه النصان ليس عند القائلين بالتوقف حكم عند التخيير لان حكم البراءة في كل

التعارض

التوقف

حال اخبار التوقف عم، تعارض فيه النصان لانها بسبب مذهب القائلين بالتوقف فيما لا نص فيه فقط والا فمن كان
كذلك لا انهم لا يجزمون، ليتوقف فيما تعارض فيه النصان في المدائن والموارث لان الحكم بالتخيير فيها اشكل
بل لا يكون، قوله الخبر الكلام عم هنا فنقول ان تنزلنا على ان حكم ما تعارض فيه النصان والمتأخر ناسخ او رفع غير
والاشارة عم دليل الطرفين لظهر لك حقيقة الحال وكيفية، بواسطة المقام والتنقل للشبهة عم ان ترجح
عم ما كان فيه قول ما تعارض فيه النصان وكان لاحدهما مرجح في المرجحات المنصوصة في الشريعة فلا شبهة في انه
يجب الاخذ به ويتعين العمل بموجبهم بعمل الكل مرجح اعتبره الاصوليون لمطلق ما يرجح المرجوح
وان دل الياء والمرجوح ان لم يعمل بهما ويتوقف في الحكم وليس المقام موضع تحقيق هذا فانه مقام لا يظهر
آخرا ان الفرض هنا بيان الحكم فيما تعارض فيه النصان وقد اترجح عند الفرقة المحقة بالنص الكتاب والسنة
الاصيلة فيما لا نص فيه ذهبوا الى التوقف والتخيير فيما تعارض فيه النصان والقائلون بالتوقف فيما لا نص
فيه ذهبوا الى التوقف منها ليضم الاخبار ليضم مختلفة فرد ذلك بعضهم بل على المذهب الاول وبعضهم
على المذهب الثاني فلنذكر لك نظم الاخبار الواقعة في هذا الباب ثم نشير على ما هو الحق في نظرنا
حتى يظهر جليه الحال ان شاء الله تعالى فنقول على المذهب الاول منها، رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عم قلت
للرضا عم يجيئنا الامر منكم مختلفا فلا نعلم ايها الحق منه فقال عم فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت منها
ج قلت فانه ورد عنكم خبران واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه فقال عم لا تعمل بواحد منهما حتى
تلقى صاحبك فتسأله عنه قلت فانه اختار منا واحدا ثقة فنأخذ بقوله فقال عم انه خير ذكره الصدوق
في العيون، ورواه الكليني في الصحيح عن ابي عبد الله عم قال سئل عن اختلف عليه رجلان في امر دينه فاختار كل واحد منهما
رجلا فرضي احدهما بما رضي به صاحبه وسخط الاخر ما سخط به صاحبه فقال عم يرجئ حتى يلقى من يخبره فهو
حكم بينهما وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ومنها، رواه محمد بن ابي يعقوب بن
اخي حمزة بن اليسع قال قلت لابي عبد الله عم الرجلان من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فيدعى
هذا قوما وهذا قوما من اصحابنا فعلى من الحق بينهما فسكت عم ثم قلت لعلك سمعتني اكلمك بشيء
فقال عم ان كل ما يحكم به الناس فهو السحت وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله
ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان
قال عم ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما
فان قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد
علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله ومنها، رواه عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عم عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال عم من تحاكم
اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه
بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قلت كيف يصنعان قال عم ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا

بالقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فكيف اصنع واحدى
مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين او مخالفين فكيف
اصنع اذن فقال فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وقال
ذكر هذا الخبر في رواية اخرى انه قال فاذن ارجه حتى تلقى احدا فتسأله وقد روى
الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو الذي وجدت بخط السيد الصالح رضي الله عنه عن احمد بن
عبد الله عليه السلام اذا سمعت في اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترده اليه ومنها ما رواه
علي بن مهزيار في الصحيح قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواية
ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلهما الا على الارض
فاعلمني كيف تصنع انت لا قصر حتى توقع عليك بما اعمل والجواب ان هذا الخبر لا يدل على المطلوب
مطلقا ولان المفهوم عليه السلام منه ما رواه الشيخ عن ابي عبد الله عليه السلام
امره بالتوسعة كان حكما استيناسيا فاصدر امنه عليه السلام وكيف يمكن حمله على الاول مع تحقق الحكم الضروري عنده عليه السلام
ثم ومنها ما رواه الشيخ الطبرسي في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري الى صاحب الزمان عليه السلام يسأل
بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام في التشهد الاول هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال
ذلك عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فوقع عليه السلام في الجواب بعد ذلك
حديثان اذا اردهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخر فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روى
اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وذلك
التشهد الاول فبأي هذا الخبر فيتأثر منها اخذت في باب التسليم كان صوابا ومنها ما روى في هذا الحديث
ليس ومنها ما روى تقية الكلام في خطبة الكتاب عن الامام عليه السلام وفي موضع اخر منه ليس بقوله وفي رواية
بها اخذت في باب التسليم وسلك الاخبار الدالة على المذهب الثاني فروى منها ما رواه
الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة ابن مهران قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قال قلت له يرد علينا

ما وافق كتاب الله

علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك
فتسأله قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال فخذ بما فيه خلاف العامة وفي رواية اخرى انه عليه السلام
في قول ابن جمهور اللحام وحبيب الخاثي وفي رواية اخرى انه عليه السلام اذن فارجه حتى تلقى امامك
فتسأله ومنها الموثقة المتقدمة في اظهار المذهب الاول حبيب الخاثي سألته عن رجلين
اختلف عليه رجلان من اهل دينه كلاهما مرضي احدهما يأمره بشيء والاخر ينهاه عنه كيف
يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وانما ذلك لان هذا الخبر اتفاقي
لا مكان الاستدلال به على كل من المذهبين وهذه جملة الاخبار الواردة في المقام وذلك
ان الترجيح للقسم الاول في الاول لاكثريته والحجية سنده واوثقيته بملاحظة السلسلة
والشهرة بين الفرقة المحقة وعدم مناقاة قوله عليه السلام حتى تلقى امامك الوارد في القسم الثاني مع الاخبار
الذي هو موقوف على الاستماع من الامام وهذا الاخبار التوسعة والتخيير في احدهما في العمل في باب الرخصة
والاباحة كما يدل عليه القسم الاول من الاخبار وبملاحظة غرضهم عليهم السلام في الورود ايام التقية
ولا يبعد ترجيح ذلك العمل في باب الرخصة ويدل على ذلك كلام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني في
خطبة الكافي حيث قال ما ملخصه لما رأيت ان تصنيف الكافي قلت انه يجب ان يكون عندك كافيا
لكل متعلم وجميع فنون علم الدين يكفي المتعلم ويرجع اليه المسترشد واخذ من يريد علم الدين والعمل
بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام فاما الاثار الواردة عن السادة عليهم السلام انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت
الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه الا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام اعرضوه على كتاب الله فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عليه السلام خذوا
بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحو ذلك لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع
في رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ووسع في الامر بقوله بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى
وذلك لانه قدس سره قائل بالتخيير كما سبق واوسع في رد علم ذلك كله الى الامام وقبول ووسع فالاخبار
قائلة بالرد الى العالم هو العلم لا الاخذ باحدهما وكلامه صريح في التخيير فيما اختلف فيه الروايات بعد

العجز عن الترجيح او التوقف والتخيير والظاهر ان مستند بعض علمائنا في نسبته هذا الى الشيخ
الجليل هذه وهو كذلك بدليل ما مر هذا وبعضهم حمل الاخبار الدالة على التخيير على الغير ارات المختلفة والاخبار
الدالة على التوقف على ما ليس كذلك كالدين والميراث ونحوهما ونفى البعد عنه بعض المتأخرين
مستدلا بان هذه الاخبار وردت في المنازعات والمخاصمات ويمكن حمل اخبار التوقف
على صورة كان المكلف فيها متمكنا من الوصول الى الامام كما حمله الشيخ الجليل الطبرسي في الاحتجاج
حيث قال بعد ذكر خبر جاء هذا الخبر على سبيل التقرير لانه قد يتفق في الاثار خبران مختلفان
فيحكم في الاحكام بموافقتهما للكتاب وذلك مثل الحكم في غسل الوجه واليدين في الوضوء فان الاخبار
جائت تارة بغسلهما مرة وبغسلهما مرتين وظاهر القرآن لا يقتضي خلاف ذلك بل يحتمل كلتا الروايتين ومثل
يوجد في احكام الشرع واما قوله ارجه حتى تلقى امامك فانه امره بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام
فاما اذا كان غائبا فلا يتمكن من الوصول اليه والاصحاب كلهم مجمعون على الخبرين ولم يمكن هناك
رجحان لرواة احدهما على رواة الاخر بالكثرة والعدالة كان الحكم ايجابا بالتخيير
ويدل على ما قلناه ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرضا قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة
قال ما جائك عنا فاعرضه على كتاب الله واحاديثنا فان يشبههما فهو منا وان لم
يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال
اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وروى الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله قال اذا سمعت
من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم وترد عليه اتى ظاهر الشيخ الطبرسي
ويمكن ان يقال ان رواية الحرث بن المغيرة اشارة الى هذا الجمع كما يمكن حمل اخبار التوقف على الاخبار
لانك عرفت ان الظاهر ان ترك الشبهة مستحب وبذلك يرتفع ما قد يعارض فيه النصان فما يشعر
ترك الشبهة موضعان يدل على ذلك ايضا ما دل على ترك المحرمات فهو اتقى الناس ومع الاشتراك
يدل على انه يصير اتقى بمجرد ترك المحرمات ولا يلزم ترك الشبهات وما دل على ان لكل شئ ورعا
وورع الناس ترك الشبهة وفي دلالته الاخيرين تامل ويمكن حمل اخبار التوقف ايضا على الاستحباب
باعتبار الحكم الواقعي واخبار التوسعة على التخيير في العمل وبه ذهب شيخنا الفقيه المتقدم مولانا عبد الله الكاظمي في
قديم مرة في الوافي حيث قال ولا يخفى انه لو عمل اليوم بما دل على التخيير في العمل في باب التسليم فلا يجوز
العدول به حكم الله في الواقع وان جاز العدول بجواز العمل به انتهى وبعضهم حمل
اخبار التوقف على الامور المستحبة والتوسعة على الواجبة ولا يخفى ضعف هذا الحمل وعدم صحته
ثم اعلم ان الاخبارين القائلين بالتوقف فيما تعارض فيه النصان لم يكتفوا عن اخبار التوسعة
الا بالمعارضة باخبار التوقف قال شيخنا المتقدم ذكره في الوافي بعد ذكر رواية زرارة المتقدمة
التي رواها محمد بن ابراهيم بن ابي محمود الحلبي في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا
الى الاخبار في هذا الخبر كثيرة والجواب في جواب الاخبارين المعارضة لعموم الادلة السابقة
بل الموضع اظهر اجزاده وخصوص رواية عمر بن حنظلة حيث قال اذا كان ذلك فارجه
حتى تلقى امامك قال في الوقوف عند الشبهات مخبرا عن الدافعي في الهلكات وقوله في رواية
سماعة بروحه حتى تلقى من يخبرك هو في سعة منه وقال بعض ما ورد من الاخبار
في كتاب المسير بفقيه البتة وفي كتاب بنا المسير بالاصول الاصلية وعلى كتبوه في هذه الوجوه فردوا
اليها علمه فيما ليس بذلك ولا تقولوا فيه برائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون
حتى يتبين لكم فيما يقع انتهى وانت خبير بان مجرد المعارضة لا يكفي لترجيح اخبار التوقف
فانه لا يخفى انه ان بنى الامر على الجمع فالقوة في طرف اخبار التوسعة للحكم ثانية ووجوه متعددة في الجمع
في اخبار التوقف طاعرفت وعدم الحكم بحمل اخبار التوسعة على ما يلزم التوقف ولم ينزل الامر على الجمع
فطرح اخبار التوقف اولى واسهل لان اخبار التوسعة اكثر عددا واوضح سندا واشهر عند الطائفة محمد له
السمحة السهلة بشهادة مناسبته وبقوان العزيز الواضحة لان التخيير في مثل الاباحة لانه لا يلزم العقاب على ترك
كل واحد منهما اذا اتى بالاخر فالاباحة تدل على اصل البراءة والاباحة تدل على ذلك ايضا ثم انه يرد على
الاخبارين القائلين بالتوقف لم ندر بكم اذا كان التوقف فيما تعارض فيه النصان هذه المسئلة ليضم
تعارض فيها النصان فكان الواجب فيه ايضا التوسعة والتوقف في حكم طرف واحد فقط اعني التوقف ويمكن

الا اليقين مثله وغير ذلك مما يجري التمسك فيه بالاصل ما لم يقطع بشغل الذمة اقول لقائل ان يقول بعد العلم
ببراءة الذمة في القدر المتيقن من التكليف لان القدر المشكوك لم يقطع في القدر الذي حصل العلم بالقطع
باشتغال الذمة به يجب تحصيل البراءة اليقينية فيه وههنا نقول القدر المتيقن من التكليف
ليس الا جزء ما من الرجلين والزيادة مشكوك فيها فلا يجب تحصيل البراءة اليقينية
فيها وهذا الامر لو تم لكان والد ايضا جريه في اكثر الاخبار الواردة في المقام كما لا يخفى على ذوي
الافهام وللكلام فيه في وارده ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته
عن الرجل تزوج المرأة في عدتها بجهالة وهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها
بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر
بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى
الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور
قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وهو يدل على معذورية الجاهل ببعض
خطابات الحكم الشرعي الموضوعي والمعذورية الاول كما نبه عليه السلام لعدم قدرته على الاحتياط بخلاف
الثاني لقدرته على الكف عما تردد حتى يظهر له بالفحص جلية الحال وهو يدل على وجوب الاحتياط
بل رجحانه ومنها رواية سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال
كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا ويستر
عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون افاصلي حينئذ او
افطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب
الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وظاهره لا يفيد ازيد من استحباب الاحتياط في بعض
افراد الحكم الشرعي فيحمل على التقية لمذهب القائلين بان الغروب استتار القرص
والقائلين بانه عبارة عن ذهاب الحمرة يحوز الاحتياط هنا على الوجوب ومنها رواية
شعيب الحداد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام وقد اراد ان يتزوج امرأة قد وافقته واعجبه بعض

شأنها وقد كان لها زوج فطلقها ثلاثا على غير السنة وقد كره ان يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون
انت تأمره فقال ابو عبد الله عليه السلام هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها
وهو يدل على رجحان الاخذ بالاحتياط في بعض الاحكام الشرعية وبعمومه رجحانه في مطلق الفروج ولا دلالة
في على عدم وجوبه في هذا المورد لان الظاهر ان المطلق هنا مخالف ويمكن ان يلتزم به بالفرض لحكم الطلاق
ثلاثا وقد نقل بعض على ذلك كلام علمائنا الاخباريين وتظافر به الاخبار عن ائمتنا الاطهار عليهم السلام
فيحمل على الاستحباب ومنها صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام في المتمتع بها والحديث طويل وموضع
الحاجة منه اجعلوهن في الاربع فقال لي صفوان بن يحيى على الاحتياط قال نعم ولا يخفى ما فيه من الاجمال
وبعض الاصحاب حمل الاحتياط هنا على الخوف من المخالفين كيف كان فلا يدل على وجوبه
ومنها ما رواه ... في الذكرى دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ما رواه
في كتاب الامالي عن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد يا كميل اخوك دينك
فاحتط لدينك ومنها ما روي من قولهم عليهم السلام ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط
ومنها ما رواه الشهيد رحمه الله عن الصادق عليه السلام في حديث طويل وموضع الحاجة منه خذ بالاحتياط
لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وهذه الاخبار لا بعد في دلالتها على رجحان
مطلق الاحتياط واذا عرفت الاخبار الواردة في الاحتياط فاعلم ان القول بعدم مشروعيته
بعيد عن الصواب ولذلك فرجحانه بمقتضى الاخبار المذكورة ومحل الخلاف بين الاخباريين
والمجتهدين القائلين بالبراءة الاصلية في وجوبه وعدمه فان من يقول بالبراءة الاصلية
ينفي الوجوب قال المحقق ره العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال
آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثل ذلك اذا
ولغ الكلب في الاناء نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ
هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلاث احتج القائلون بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يكون هذا الا مع

[illegible]

الاحتياط والجواب عنه بعد تسليم انه يقول بهو خبر واحد لا يعمل بمثله في مثل الاصول سيما مع الالزام بالتكليف
بما لا نطاق منطقة الريبة لانه الزام مشقة بما يخرج الشرع عليها فيجب اطراحها بوجوب الجزم بنفي التكليف
لمن يقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة
الشرعية على الزيادة في المثال المذكور كان العمل بالاصل اولى ومن لا يلزم اشتغال الذمة بلا دليل
الا بحصول الاتفاق عليه [illegible]
ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما يكفي لتطهيره فيجب الاخذ بما حصل الاجماع
عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى والاخبار الواردة المذكورة
للبراءة الاصلية على وجوب الاحتياط في العمل والتوقف في الفتوى وغير خفي انه اذا نزلت الاخبار على
وجوبه يلزم طرح الايات والاخبار الدالة على البراءة الاصلية لعدم امكان حملها على شيء اخر
فالحق حمل اخبار الاحتياط على الاستحباب كما هو راي معظم الاصوليين وقد عرفت ظهور
التراخي فيه فان قيل اخبار الاحتياط معارضة باخبار التوقف لان التوقف بمعنى عدم
الوقوف عن الحكم القطعي والاحتياط في العمل كما هو راي الاخباريين قلت هذا لا يضر لان الاخبار
الدالة على البراءة الاصلية اذا لوحظت مع جميع اخبار التوقف والاحتياط يجوز
الرجحان لها في طرفها لموافقتها للقرآن ولكون مضمونها مجمعا عليه كما عرفت من نقل بعضهم الاجماع
عليه كالصدوق وغيره ولموافقتها للادلة العقلية ايضا وقال بعض الاصحاب لا معارضة لاخبار الاحتياط
معارضة لاخبار التوقف لان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وبعض افراد
الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم افراده عدا
التحريم كما هو ظاهر من موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط
فقد سهى وغفل انتهى كلامه اقول لا بد لنا من تحقيق معنى التوقف والاحتياط حتى يظهر صحة هذا الكلام
وفساده فنقول لا يخفى ان التوقف لغة هو الكف والترك مطلقا ولكن يستفاد من الاخبار
انه هنا عبارة عن الكف عن الفتوى والحكم بالحرمة وعن مطلق العمل ايضا او مختص بالكف عن الفعل

الفعل المحتمل للحرمة وعلى افراد الاحكام الخمسة كما افاده هذا البعض ولكن يستفاد من الاحتياط مختص
بما ذكره ام هو مختلف في الموارد بان يكون في بعضها ارتكاب فعل واحد وفي بعضها افعال متعددة
وفي بعضها الترك كما ذكره الاكثر وجه هذا الفرق بين الفرق المذكور بين التوقف
والاحتياط فلا بد ان ننظر في اخبارهما وادلتهما حتى يظهر الحق فنقول الاخبار
التي استدلوا بها على التوقف على ما ذكرنا ظاهرة منها مصرحة بالمنع عن القول بغير علم وثبوت علم
الائمة بها وكان العمل فيها مسكوتا عنه فلا يفهم منها الا التوقف في الفتوى والحكم مع انه لا يفهم
منها ان الرد المذكور التوقف لعدم الدلالة عليه فيها ومنها روايات واردة دالة على ترك العمل اذا
كان العمل دائرا بين الحرمة وغيرها من الاحكام واطلق فيها التوقف على هذا الترك كما قال في
المذكور وهي رواية عمر بن حنظلة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
الى ان قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات ومنها ما يدل على الترك فيما كان دائرا بين ان يكون مامورا به او منهيا عنه
الا انه لم يطلق فيه التوقف على الترك المذكور كرواية سماعة بن مهران المنقولة في الاحتجاج حيث
قال سألته عن قول الرجلين احدهما يامرنا بالاخذ والاخر ينهانا عنه لا نعمل بواحد
منهما قال لا تعمل بواحد منهما على ترك الفعل اذا كان دائرا بين ان يكون مامورا به او منهيا عنه
الا انه فيه التوقف على الترك المذكور فلا يعلم منها ان الترك المذكور يسمى الاحتياط
او التوقف او امر آخر ومنها ما اطلق فيه التوقف على ترك مطلق الشبهة لا على الشبهة
الدائرة بين الحرمة وما سواها من الاحكام كرواية جميل بن دراج الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الا ان فيه على ذلك ودعوه ويمكن
لفريق الظاهر لفظ الشبهة فيها على الشبهة الدائرة بين الحرمة وغيرها بقرينة قوله الاخبار
التي وقع فيها التعبير بلفظ التوقف يفهم منها ان التوقف هو ترك الامر المحتمل للحرمة
كما في القائل المذكور [illegible] مطلوب [illegible]

معنى التوقف والاحتياط

واما اخبار الاحتياط فرواية زرارة بناء على الترجيح بالاحدث والمشهور الجمع بالحمل على الاستحباب فيما تعارض فيه الخبران لوامر دل احد الخبرين على الوجوب والاخر على احد افراد ما دل عليه الخبر الاخر على غيره فيما لا يحكم) ولذلك لو امر اذا كان دابر ابين الحمرة ثم اخر فيما لا يحكم) بوجوب الاحتياط فيه الترك بل ينبغي احتمال الوجوب ليضعف كما سنعرف فلذلك هذا الخبر على ان الاحتياط هو فعل الاخر المحتمل للوجوب وترك اخر بين الحمرة كما ان ذيل هذا القايل واما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فتدل على ان ما كان مرددا بين الوجوب وغيره بين الحمرة بين الكراهة ليس فيه احتياط فيفعل بل على ان ذيله المذكور واما صحيحة الاخرى فطلق الاحتياط فيها على التخصص في بعض جزئياته هو فرع اليه اذا كان جاهلا به فلا يدل على ذكره واما رواية عبد الرحمن بن الحجاج وصاح فيفهم منها ان الفعل اذا كان دابر ابين الاحتجاب والحمرة فالاحتياط بالترك لان الراوي سئل المعصوم عليه السلام عن اداء الصلوة وقت استتار القرص او اخره فاجاب باداءها بعد الحمرة فترك الصلوة عند الاستتار واخره فاجاب باداءها بعد الحمرة احتياط ولذلك لزم الصلوة عند الاستتار يحتمل ان يكون مستحبا اذا كان ذلك وقتا لها بوقوعها في اول الوقت ويحتمل ان يكون الحمرة وترك الواجب اذا لم يكن وقتا لها فهذه الرواية ليضعف لا تدل على ذكره واما روايته شعيب الحداد فيفهم منها ان الفعل اذا كان دابر ابين الحمرة والمشاج والاحتجاب فالاحتياط فيها هو الخوف فيما لم يتبين واما اخبار الاستتار الباقية فتدل على رجحان الاحتياط ولا يفهم منها هو المراد بل الحديث المنبوي عن فوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فيفهم منه ان الاحتياط يكون بالفعل والترك بل يكون بالترك فيه فانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالجمع بين الفعلين او الافعال المتعددة فيفهم في هذا الخبر بعمومه وفي الاخبار الاخر الواردة في موارد مختلفة وليس عبارة عن عبارة الامر المحتمل الوجوب بين الحمرة كما ذكره هذا القايل وسيوضح سمعك تفصيل موارده في قول الحق ان

محصله ان موارد الاحتياط

ع

ع

ان التوقف كالاحتياط في الاخبار هو الذي ذكره هذا القايل عن ترك المحتمل للحرمة وغيره في الاحكام فيكون هو فرد اخر الاحتياط ما عرفت في انه يفهم منها اطلاقه على هذا الفرد وعلى فرد اخر فيكون الاحتياط اعم مطلقا من التوقف فهو ذكره لمحل التوقف وذكره بعض الاحتياط لا يصح فبذلك يظهر لك ما في ذكره في محل التوقف عند الاحتياط غير صحيح لانه ح فرد في افراده وليس هو امرا مباينا له وحمل الغيرية على عدم كونه هو بعينه غير مفيد له لان غرضه اثبات ان قاعدة اخبار الاحتياط معارضة لاخبار التوقف وكون التوقف احد فرديه غير مفيد لذلك بل يصير اخبار الاحتياط ح معارضة لاخبار التوقف كما ذكره بعض العلماء وهو اقرب من ذلك ليفيد ما ذكره من تخصيص التوقف بغير الفعل والاحتياط بالفعل كما في بعض الاخبار خلاف مفهوم التوقف في العنوان والاخبار فالحق في بيان محل التوقف والاحتياط ما ذكرناه في فرد الترجيح لاخبار البراءة بالنسبة اليها كما مر قدرتها بل بالنسبة الى موافقها لاجماع الفرقة وذيها ح بالادلة العقلية اليقينية فيحمل اخبار التوقف والاحتياط على الاستحباب وقد عرفت ان في اخبار الاحتياط فيها بل بعضها متعين للحمل عليه وقد عرفت وجوه اخر لبعض الايرادات على اخبار الاحتياط دلالة عليها ليفيد ما كان حملها على صورة العلم بالوصول الى المعصوم عليه السلام لاجل التمسك بها في هذا الفرض قبل الفحص والتفتيش عن النصوص والادلة وهو غير جايز باجماع الفرقة فتدبر وغير ذلك من اخبار البراءة الاصلية معاضدة باخبار التوسعة والتخيير فيما تعارض فيه النصان كاخبار التوسعة في مختار الاجتهاد والبراءة كما لا يخفى وذلك دليل وجوب الاخذ بها حيث الاحتياط لا يفيد شيئا منها بل يطرحان بالمرة وقد ذكرنا بعض الكلام في الاخبارين هل يجوز احد ان يقف عند جهله بالحكم الشرعي فيقول لا اعلم او لا احكام الشرعية فيقول لست اعمل بقول المعصوم عليه السلام واقتفي اثره في شيء من المعلوم فان الشيخ رحمه الله عمل بالاحتياط فزل في هذا العمل عن الصراط ويقول لا اعلم او لم يرد الينا وجوب مراقبة الاخبار ربما يتبين ان

اصل البراءة

الفصل الثاني في اصل البراءة

اصل الحقوق

على نفي الحكم انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى انه بعد التتبع الصادق لا يستقيم ان الوسع لا يكلم بعدم الحكم في نفس الامر والواقع بل يكلم بعدم ثبوت التكليف في حقنا وذلك لان مذهبنا معشر الامامية ان جميع الاحكام المتعلقة بالشريعة موجب عندنا يتمتنا عم ولا يوجد واقعة في الوقايع الا وحكمها ثابت عندهم عم حتى ارش الخدش ولكنهم عم لم يتكلموا في اظهار الجميع للتقية وغيرها في اذا تتبعنا وفحصنا ولم نجد دليلا لا يمكننا ان الحكم بعدم الحكم في الواقع لاحتمال وجوده عندهم ولكنهم عليهم السلام لم يتكلموا في اظهاره فلم يمكن الحكم بعدم ثبوت التكليف وحققنا ما ذكرنا في الاصول والفقه بعد التتبع لدليل البراءة يجب عليه التثبت والتامل قال بعض الفضلاء ويوضح ما ذكرنا ان اجراء الاصل البراءة في شغل ذمة محقق الناس مشروط بعدم عروض غالب شغل الذمة مثل ان يكون اجراء الاصل مستلزما لضرر المسلم مثلا اذا جرح شاة انسان ولدها او اسكر رجلا ضرب دابته فهلكت او فتح قفص انسان طائر فلا يمكن على سبيل القطع اجراء الاصل في شغل الذمة في دية الشاة والطير ولا يصح فيها التمسك ببراءة الذمة بل ينتفي للمقتل ان يتوقف حتى الافتاء وصاحب الواقعة اصلا اذا لم يكن منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قولهم عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفي ما يدل على حكم من اتلف لا لغيره لفوات الضرر في غير جبر لان الجبر في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بل العرفة غير متصورة وقد عرفت انه شرط التمسك بالاصل فحينئذ ان النفس بالحصول القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التغرير او الضمان او هما معا فينتفي للضار ان كان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح وللمغرور الكف عن تعيين حكم لان جواز التمسك بالاصل براءة الذمة وهي هنا غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عم اذا جاء كم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت له ما ذلك قال لا ترسل الا ما تعلم انه الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحدث لهم بعده من يوم القيمة ثم قال قلت هذه الرواية كما يدل على حكم ما اذا احتمل الضرر من غير ان يعلم فيه خلاف فيما لا تعلمون فان فيه تكليف الغافل المعلوم وهو ضروري عند ما يجب الله علم على العباد المعلوم وانه عم ما علم من دينه ثبوت معلوم للاخبار المذكورة واما قوله عم لا ضرر فلا يجوز التكليف مع التكليف غير معلوم اذا الضار يعلم انه ضار بسبب الاتلاف فلا يحرم وتفرغ الذمة

٧ لا يصح م

٧ ما لا يطاق م

التكليف م

الذمة ع في الجملة ٣ هو مذكور في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما يجب الله علمه على العباد وعم ما يرد فيه نهي انتهى اقول ما يقتضيه النظر هو ان التمسك بأصل البراءة لنفي شغل الذمة انما يكون في ما لم يتحقق دليل صالح دال على شغلها والا فلا يجوز التمسك به لما ذكر وما ذكره ٨ ١١ انما يصدق في الصور المذكورة اذا قام الدليل فيها على تحقق شغل الذمة اولا فالاول لا وجه للحكم بانه ينبغي التوقف حتى الافتاء وصاحب الواقعة اصلا لان المفروض قيام الدليل على تحقق شغل الذمة وان لم يقم الدليل فيها على تحقق شغلها فيجوز التمسك فيها بعدم تحقق شغلها لان الدليل الذي لا يمكننا معه التمسك بالاصل الذي كان صالحا لنا ليس الحكم الشرعي لا الامر في الشك فانه صالح لنا كما سيجيء ام الضرر في الصور المذكورة ان علم دخولها فيه جزما فخروجها عنه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اذ حكم من اتلف لا لغيره فيجب الحكم بشغل الذمة ولا يمكن اجراء الاصل حينئذ جزما ولكن لم يعلم دخولها فيه يمكن اجراء الاصل فيها بمجرد احتمال ان يكون مندرجة تحتها لا يصلح للمانع عن اجراء الاصل لانه لا شك لنا في جريان الاصل ان يكون فيها وقع الشك والاحتمال والاشق صورة اليقين والجزم باحد الطرفين فلا يحتاج الى اجراء الاصل مطلقا وما ذكره في الفرق بين الصورة المذكورة وغيرها يرد عليه انه ان قام الدليل عم على انه ضار وذمته مشغولة فيجب الفرق والكف حكما او لا بالتوقف لا وجه له وان لم يقم على سبيل الجزم بشغولية الذمة فلا شك في دخولها في قوله عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي ما لا تعلمون وغير ذلك لعدم حصول العلم ح لان مجرد الشك والاحتمال لا يدخل في معلوم العلم وهو واضح جدا مع انه يمكن ان يقال لا يكون الاستدلال به على نفي الحكم الشرعي حتى ثبوت التكليف لا اثبات الحكم الشرعي غير التكليف لان الادلة الدالة على عشر ١٠ الاصل على قسمين على قسم منها يدل على ثبوت التكاليف الشرعية فاثبات به ما يقتضيه الادلة ولذا لم يذكره الاصوليون في جملة الادلة ويقع على ذلك لبنى اصالة براءة الذمة في جهة اذا كان مشغولة الذمة في جهة اخرى لا يصح الاستدلال بها مثلا اذا علم يقينا بنجاسة احد الاناءين فقط ولكن اشتبه بالخر فان عم الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب في احدهما يلزم وجوب الاجتناب في الاخر فيثبت بها اصل البراءة التكليف وهو خلاف مقتضاه وكذا الحكم بعينية فرد الزوجة المشتبهة بالاجنبية والثوبين الذين يكون احدهما طاهرا والاخر نجسا واشتبها بالطاهر بالنجس الحلال المشتبه بالحرام لم يصح امتثال ذلك فلا يجوز اجراء الاصل فيها اذا عرفت هذا فاعلم ان الموضع

كان اجراء اصل البراءة فيه صحيحا يكون مستصحبا حكم العقل فيه صحيحا اي اصل البراءة هو الحاكم الذي فيكم لان البراءة
الاصلية في الوجوب ازلية فهي لم يكن مستصحبة - لان يقوم الدليل كما يدل عليه دليل الاقتضاء فيرجع الى استصحاب حكم العقل وهو الحاكم الاول عن الاباحة فلذلك الكتاب قبل بعثة الرسل كان حكم الله تعالى فيه
لم يكن مستصحبة حتى يقوم الدليل ونظير هذا الامكان نفي البراءة في التكليف في حقوق الله سبحانه كالوجوب
او حرمة او نفي اشغال الذمة في حقوق الناس فاصل البراءة ولزم ما يلاحظ اي الذي لا يقبل الا
الادلة الدالة على البراءة الاصلية نزل على براءة الذمة في كل وقت فلذلك خرج عن الحكم
المذكور في حتى يثبت الحظر في دليل الاقتضاء الحكم بالاقتضاء حكم العقل معها ويكون الدليل عليه هو دليل
الاقتضاء كما ذكرنا وان اصل العدم فلما كان احق في اصل البراءة كما عرفت فكل فرد منه يرجع الى التكليف
يحكم الاقتضاء الدال على نفيه اصل البراءة والاقتضاء حكم العقل وان لا يرجع اليه كونه في عداد الاحكام
وان يتعلق بها او لا يتعلق بها اصلا فلذلك يحكم نفيه مع قطع النظر عن دليل الاقتضاء بلا لزم رد
شرعي الشريعة يدل على ان كل محل لحكم لا يكون في كل وقت معدوما حتى كان اصل البقاء حكم ان ونفي
في التكليف فقط والدليل عليه دليل عقلي لانه يثبت في العقل الحكم ثابت وان اليه الوجود
والعدم بالنسبة الى ذاته فذاته بذاته لا تقتضي الوجود والعدم بل كل منهما مستند الى العلم وعدم علة
الوجود هو علة العدم وان ثبت لكل الممكنات حادثة فيكون اعدامها سابقة على وجودها
ويكون معدومة حتى يتحقق علة الوجود فاذا قطع التردد فوقت بانه اصل عدم علة هذا الحكم
موجودا حتى يكون هو الذي موجودا ام لا يحكم الحكم بانه علة ليس موجودة فالاكن بلاحظة اي انه
السابقة كان عدم لم يبق بقيتين فلابد ان يكون باقيا حتى يثبت علة الوجود بالدليل الاقتضاء
وان مع قطع النظر عن انه السابقة واجراء الحكم منها الى الاحق فلذلك يحكم الحكم بانه ليس الذي
موجودا لعدم حصول القطع بعدم عدوده عنه الوجود فكيف يحكم الحكم القطعي بنفي هذا الحكم الذي
يتمسك بالى انه يقبل واجراءه الى الوقت انه رفع فيه التردد فينظر الذي الحكم بان الاصل في الحكم
العدم انما كان غير التكليف في حال التمسك بالى انه يقبل غير محكم فيه ثبت اصل البراءة وثبت
بقضي الاقتضاء حكم العقل ثبت اصل العدم بقضاء بطلان ذلك ليس بموجود على حد لم اشر اليه

الفصل الثالث في حكم الشبهة في طريق الحكم اعلم ان الشبهة في طريق الحكم كان موضوع الحكم الشرعي فيه مشتبها
الحكم الشرعي فيه معلوما كما اذا اشتبه الخمر بانه مائع كذا او ميتة مع العلم بحرمة الميتة وحلية الخل كذلك
ثم يا بانه نجس ام لا او اشتبه ثوب بانه مسروق او مغصوب او لا وغير ذلك في الامثلة التي كان نفس الحكم
الشرعي فيها معلوما ووقع الشك في الموضوع والمشهور والاخبار يونس فاطبة ذهبوا الى ان الحكم
فيها الاباحة ودليل عليه الاخبار المستفيضة بعضها ودليل عليه اخبار اخر كبعضها
منها رواه ثقة الاسلام الكليني والشيخ الطائفة رحمهما في الصحيح عن الحلبي عن الصادق عن امير
المؤمنين عليه السلام عن جبن سئل عن سقوة وجدت في الطريق مطروحة كثيرة لحمها وخبزها وجبنها وفيها كثير
فقال امير المؤمنين عليه السلام يقوم فيقول ويؤكل لانه ليس لصاحبه فان جاء صاحبها اعلم له الثمن قيل
يا امير المؤمنين فان لم يعرف سقوة مسلم لم سقوة مجوسي فقال هم حتى يعلموا ومنها رواه الشيخ
عن ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن شراب الخانة والسقوة فقال لا الا ان يكون
فيه اختلط معه غيره فان لم يكن فيه فلا بأس ومنها رواه احمد بن ابي عبد الله البرقي في المحاسن
عن ابيه عن محمد بن سنان عن ابي الجارود قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن وقلت اخبرني فرارا انه
يجعل فيه الميتة فقال ان اهل المكان واحد يجعل فيه الميتة حرم فالاوفين لذا علمت انه الميتة
فلا تأكله ولم يعلم فاشتر وبع واكل ومنها رواه الكليني عن صفوان بن يحيى عن معوية بن عمار عن زرارة
عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن ابي جعفر عليه السلام وعن جبن لا يدري فيه ميتة ابي جعفر عليه السلام
عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ومنها رواه
في الصحيح عن مولانا ابي جعفر عليه السلام قال سئلت عن رجل استودع رجلا وديعة فباعها وذهب فلم يدر
صاحبها ذلك ولم يكن عرف منه خيانة فلما طال ذلك عليه وتخوف ان يكون عليه في ذلك شيء ما الذي يجب
عليه في ذلك فقال يتصدق بثمنها فلعل صاحبها ان يأتي يوما من الدهر فيرضى ومنها رواه في الصحيح عن
الصادق عليه السلام انه قال لا يضع شراء الخانة اذا علمت ومنها رواه عن ابي الازهر حسن عن الحسن الجبن

الفصل الثالث

كيف وقد رخص المؤمنين بل ورد انه قال ع اذا علمت انه قد خلط الحرام فلا تأكل وان لم تعلم فكل حتى تعلم
انه حرام ومنها قول الصادق ع حين سأل عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه
قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن
الحسنة تحط السيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا ولا يعرف الحرام منها
فهو يعلم انهم يأخذون منهم الخراج الحق الذي يجب عليهم من الزكاة والعشور والخطأ والسعر وغير ذلك لا بأس
حتى تعرف الحرام بعينه ومنها رواية اسحق بن عمار سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم
قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا ومنها ما روي عن الصادق ع حيث قال لما سئل عن الجبن كل شيء حلال حتى يجيئك ٢ حتى ٣
شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة ومنها ما روي عن الصادق ع قال اتى رجل امير المؤمنين فقال اني اكتسبت
مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال من الحرام وقد اختلط فقال امير المؤمنين
تصدق بخمس مالك فان الله عز وجل يرضى من الاشياء بالخمس ومنها ما روى محمد بن يعقوب باسناده عن عبد الله بن سليمان قال
سألت ابا جعفر ع عن الجبن الى ان قال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى البرقي في المحاسن عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان مثله ومنها قول الصادق
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك
او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة اذا عرفت ذلك فاعلم
ان المجتهدين ذهبوا الى استحباب الاجتناب عما لم يعلم حرمته لا نفي عن اخبار الشبهة ولا ريب
ان الشبهة تصدق على الشبهة الموضوع فيها كما تصدق على الشبهة الحكم الشرعي فيه لانه ليس الشبهة حقيقة
شرعية فالواجب الرجوع الى العرف واللغة وصدق الشبهة على الشبهة الموضوع فيه غير خفي على الاذكياء
ويدل عليه ايضا ما ورد عن مولانا امير المؤمنين ع حيث قال انما سميت الشبهة شبهة لانها تشبه الحق
اما اولياء الله فضياؤهم فيه اليقين ودليلهم سمت اليقين الحديث ويدل عليه ايضا بعض الاخبار المتقدمة كقوله ع
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فانه يدل على ان ما لم يكن اليقين فيه شبهة وما نحن فيه عداه وكذا قوله ع الامور

بيان الشبهة في الموضوع

ذلك في الروايات

الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك يدل على المطلوب وكذا امثال ذلك في الروايات
الدالة على التثليث لانه يستفاد ان الاحكام تنقسم الى ثلثة اقسام منها يقينيات الحلال ومنها شبهة فكل حكم لم يكن
حليته او حرمته يقينية يكون شبهة وما نحن فيه كذلك واذا كان من جملة الشبهة يستحب الاجتناب عنها بناء
على ما ذهب اليه الاصوليون فرارا من الجمع بين الادلة ويدل على الاستحباب ايضا ما رواه الشيخ ره في باب
المكاسب في كتاب التهذيب في قول الصادق ع تشوقت الدنيا الى قوم حلالا محضا فلم يريدوها فدرجوا
ثم تشوقت الى قوم حلالا وشبهة فقالوا لا حاجة لنا في الشبهة وتوسعوا في الحلال ثم تشوقت الى قوم حراما
وشبهة فقالوا لا حاجة لنا في الحرام وتوسعوا في الشبهة وتشوقت الى قوم حراما محضا فيطلبونها ولا يجدونها
يأكل في الدنيا بمنزلة المضطر وقوله لبعض اصحابه عليهم السلام ان النبي ص قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة
وقفوا عند الشبهة يقول اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها فانها لك محرم وما اشبه ذلك وقوله ع لا يضر اذا اختلط
الحلال الحرام غلب الحلال الحرام وغير خفي ان هذا الخبر يدل بالدلالة على المطلوب بل الظاهر منه ان الحلال
في كل الموارد غلب في الاخبار الدالة على الاجتناب في الشبهة في موضوع الحكم الشرعي والحق ان
الاخباريين ذهبوا الى التوقف في الشبهة في نفس الحكم الذي لم يرد به نص ولم يعلم انه حلال
او حرام في اخبار التثليث الدالة على التوقف عند الشبهة وصرحوا بالاباحة في الشبهة في موضوع الحكم الشرعي
مع ان الشبهة الواقعة في اخبار التثليث تصدق عليها قال بعض الافاضل ان من حاول ان ... الى
الى ... الاعمال بدلالة الحديث ... على جميع الاحكام على ان في اخبار التثليث حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك ... حقيقة شرعية ام تحمل على حقيقتها اللغوية او العرفية
قطعية او ظنية فبينوها لنا والا فكيف تحملونها ... وكذا الخبر الحلال بين والحرام بين وشبهة
ولما كان جميع الاحكام مقصورا على الخبر ... النص والاثر طلبنا منكم التحديد
الشرعي للشبهة اذ ... كل ... حتى يرد فيه نهي ... بطريق العموم
في ... الشبهات ... العموم ... عموم الانواع لا الاجناس فهذا اثبات
هذا الحكم بطريق العموم ... لا الاستدلال ... فهذا ...

٢ على الشبهة

كلام الامين

الشارح مشتبهة توقفنا عليه واحتاط وغيره وجوبها بل حكي انه دخل فراش الفرد يذر على
لا على طريقتنا بل خارج الخبر فلا نعلم الاجماع على هذه مع امكان ان يجمع بالاستبراء بالخبر فان الطريق
اقرب الى الاحتياط فكيف تكلموا في الطريقين اجل يمكن ان يقال ان الخبر لا تعلم فكيف جواب هذا
الفايد وتحقيق المقام هو ما حققناه لا ما ذكره الشيخ واجاب عن الذي ظهر لنا من التتبع
مواقع استعمال لفظ الشبهة انه ليس لها حقيقة شرعية ولا عرفية تخالف اللغوية بل هي في الثلثة
مستعملة بمعناها كان فيه اشتباه وخفاء كان حكم غير بين الامر ولا يخفى ان هذا الجواب صحيح
فان الشبهة ثلثة في الموضوع وهو ظاهر بل الحق على ما ذهب اليه بعض المجتهدين ان الشبهة لا
تطلق على الارض فيه لان حكمها بين ظاهر بين في الايات والاخبار لا اشتباه فيه بل
اطلاق الشبهة مقصور على ما تعارض فيها البينتان والشبهة في الموضوع والحق ان الاخبار التي جوزوا
بكون الارض فيه حلالا في الشبهة واخرجوا الموضوع عن الشبهة ولا ادري ما دليلهم على ذلك وقد
ان الكلام في المقام يشمل ان هذا الامر الخارجي للتفرقة بين الموضوع فلندع الكلام
حتى نظر الكيفية الى فاتحة باب ثراء مولانا على الاخبار بين ان خارجة وكيف كان يعتبر
الاخبار بين واما التوقف فيما لا نص فيه والشبهات في الحكم طلقن فقد جعلنا الشبهة
على قسمين وسيقوم بتقسيم الشبهة في نفس الحكم الشرعي وظيفة، فقد يذهب النوعين على
الوجه الذي يرفع الاشتباه في البين وهذا لكم الخصومة فرد ة التقليد في تقسيم الشبهة
لا يذهب القسمين وانهم لوجوب التوقف في احدهما دون الاخر مع ان الحكم الشبهة يقدر
عليها صرفا صريحا ظاهرا وعلى ان عدة الترقوة يلزم ان يترتب التقن صور الشرع
على طريق الخلو عن هذا كما لا نص فيه بالكلية في المقنوعات والمشروبات وهو حلال مباح غير
محرم فكيف الجواب عما طريق ارشاده على الصواب واجاب بان حد الشبهة في نفس الحكم الشرعي الشبهة
حكمه الشرع عن الاباحة والتحريم كما ذكرنا ان اكل الميتة حلال او حرام وهذه الشبهة طريق
الحكم الشرعي الشبهة فيه موضوع الحكم الشرعي مع كونه معلوما كاللحم الشبهة اللحم الذي يشتري في السوق

الشبهة ٣

كلام الشيخ في نفس الشبهة في نفس الحكم الشرعي وما الشبهة في موضوع الحكم الشرعي

السوق انه هذا لحم الميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال اشتبه وهذا التقسيم لبيان الفرد
للاشتباه مع قرينة معينة لتلك الاحاديث وبيان حيلة منها وبيان قسم متردد بين القسمين
وهذا الاخير لا كثير بظاهرة الوجدية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب بين الامور الدنيوية بل اختلاط
الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اجنبي اشتباه صفتها في نفسها كبعض افراد الغنم الذي
ثبت تحريم نوعه واشتباه بعض افراده بمن اختلف العقد فيه ومنها مشروب التتن وهذا النوع يظهر
من الاحاديث دخول في الشبهات التي دلت الامر بتجنبها بل وهذا التقسيم لبيان في مجموع الاحاديث
وتدل على ذلك منها قوله عليه السلام في كل امر فيه حلال وحرام فتدعه حلال اجتنب الحرام منه
بعينه فتدعه واشتباهه صادق على الشبهة التي طريق الحكم الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى
وحرام وهو الميتة وقد اشتبها افراده في السوق ونحوه وكذا الخبر الذي يباع اوسرقة موجود
في العلم ولكن لا يدري به الكثير واقعة تحت هذه القاعدة الشريفة المباركة فان احتمال السوق في تحريم
الميتة لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما، وهكذا قوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
وهذا انما ينطبق على الشبهة فيها الحكم الشرعي والاحكام بين حلال بين وحرام بين موجبا لوجوب الاجتناب
للاختلاط والاشتباه في التوعيين في زمان المعصوم عليه السلام الآن تحبب الحلال البين والحرام
البين والبيع امر بين في الامر الاول الغيوب وهذا ظاهر واضح ومنها انه قد وقع الامر
البليغ بتجنب ما يحمل التحريم والاباحة فيه لسبب تعارض الادلة وعدم المرجح ونحوها وذلك
واضح الدلالة على الشبهة بالحكم الشرعي وانها قد وقع النهي عن اجتنابها فيراد من الشبهات
في طرق الحكم الشرعي كقولهم عليهم السلام في اللحم والجبن ونحوها اشتر في اسواق المسلمين ولا تسئل عنه
ونحو ذلك ومنها ما دل على وجوب اجتنابها بالشبهات وظاهر العموم والاطلاق شامل للاشتباه
الحكم الشرعي والامور الغير الظاهرة الوجدية وغير ذلك خرج منه الشبهات في طرق الحكم الشرعي بالادلة
التي اشرنا اليها الوجوه التي يذكرها فبقي الباقي ليس له مخصص ومنها ان ذلك وجه جمع للاخبار
لا يكاد يوجد وجه قريب منها لنفي الحكم الشرعي كما قال الميرزا والاولى ما ذكرنا

الا ان العالم ليست بظاهرة الوجود ومنشأ الاثيمة ع عن ذلك جوابا وطريق العلم الشرعي لا يكون الا الاثيمة
ولا كانوا ليتكونوا عنه وهو واضح بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم الكوتة في علم
فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاج اليه واذا شاؤا ان يعلموا علموا ومنها ان
اصحابنا بالشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان النوع قليلة الكثرة الالواح التي ورد
النص بها والالواح التي ولها النص بخبرها وجميع الالواح التي يعلم بها البعض من موضوعه
وكل كان في زمان الائيمة ع متداولا ولم يردا نهى عنه فتقرير هم فيه كاف واما الشبهة في طريق
الحكم الشرعي في جميعها غير ممكن لما اشرنا اليه بقاء عدم وجوب الحلال فيها والتكليف بالاجتناب يطلب
عقلا وجوب اجتنابها كلما زاد على القدر المضروج عظيم وعسر شديد وهو منفي بالاستقراء وجوب
الاقتصار في اليوم والليلة على الفريضة الواحدة وترك جميع الاضافات الا ما استلزم تركه الحلال
والعسر بمكان المحل على الاستحباب لا يفيد شيئا لان التكليف بالاجتناب يطلب بطريق الوجوب
والاستحباب ط لو كان معهود الذهن ع اسما واجبا او مستحبا فان كلا منهما ع في الكلام دائما
انه تارة يوجب اجتنابه الخ او عقلا ولقد وهو لدينا الا اجتنابه لا يحتمل التحريم على الشبهة حكمه
الشرعي في الالواح التي ليست بظاهرة الوجود بل الدين الواجب الدين وكان مقدورا فهو
واجب ع غير ذلك في الوجوه وان الكلام المتقدم في بعضها فجوابه في الباقي كاف في هذا
المقام والله اعلم بحقائق الاحكام انتهى كلامه اذا عرفت ذلك فصحة عليك ان تتكلم
في كل جزء جزء في كلامه حتى يظهر لك اني ابدي لك الفرق بين علم الشبهة في نفس الحكم والشبهة
في موضوعه غير سديد فنقول اني لا ابدي لك الفرق بين الشبهة في نفس الحكم والشبهة في موضوعه
صحيح ولكن لا نسلم ان الشبهة لا يصدق عليها معنى القسم الذي افاد انه يبقى متردد ابين القسمين
ليس الا في قسم الشبهة في الموضوع وذلك لانه اذا وقع شك في ان هذا الفرد داخل تحت العنوان
ع الوارد المذكور فهو ليس الا في الشبهة في موضوع الحكم وكذا الحكم بعينه في بعض افراد الخبائث
الذي ثبت تحريم نوعه فهذا ليس قسما على حدة حتى يتغير حكمه لحكم الشبهة في الموضوع وما ذكر في هذا

الذي ثبت تحريمه لا يرجع هذا الشك
الا الى صدق الموضوع الثابت
تحريمه على الغناء ع

هذا النوع يظهر في الاواني ونحوه في الشبهات اذ فيه ان هذا الحكم مسلم ولكنه لا يخصص هذه الشبهة بل
جميع الشبهات في طريق الحكم داخلة تحت الشبهة ودليل الاخباريين جميعها فما ثم معنى الاخباريين
ان توجبوا الاجتناب عن الشبهة فلم لا توجبون في هذه الشبهة فيه الموضوع مع ان صدق الشبهة ظاهر
وان لم توجبوا فلم تنسبون القسم الى التشكيك وتقولون في اصحاب التشكيك انهم يقولون بان
الاحكام ثلثة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ثم اعلم انك قد علمت الان ما ذكرناه ان
الاخباريين يقولون بالشبهة في الموضوع ليس من الشبهة ما يدرأ بالحلال البين او يقولون ان الشبهة
والمشتبه ليس من الشبهة التي يجب الاجتناب عنها بل يستحب او في الشبهة ولا يجب الاجتناب عنها
ليظهر ولم يكن لكتبهم عذر وقت تأليف الرسالة حتى احقق الحق في ذلك فان كان مذهبهم هو
الاول فيرد عليهان ذلك خروج عن الحق لصدق الشبهة عليه لغة وعرفا ولذا تحرز عنه العلماء
الاخيار والصلحاء الابرار في الاعصار والامصار من الاعصار الى يومنا هذا ان ذلك
خلاف ما عليه المسلمون لما نرى ان ديدنهم وشعارهم وشنشتهم ودثارهم الاجتناب عما يحتمل
ان يكون فيه وذلك عرف دال لبعض الاخباريين على ان الثاني فيرد عليه اما اولا فلما بينا هذه
الفرقة لا يدل عليها دليل لا في العقل ولا في النقل واما ثانيا فلان الاحكام ع يكون اربعة
مع انكم تشتهون ان كان الثالث فيظهر انها في الادلين كما لا يخفى فان قيل انهم
يقولون بالتثليث في نفس الحكم الشرعي كما يخصص الاخبار الواردة في التثليث بما يقولون
المراد في الامور في قوله ع انما الامور ثلثة بالقياس الى نفس الحكم الشرعي قلت هذا التخصيص
لا دليل عليه فان قوله الامور جميع محلى باللام وهو يفيد العموم وكذا لفظ الشبهة
صادق لغة وعرفا على الشبهة فيها نفس الحكم الشرعي او موضوعه كما اشرنا اليه مرارا فمن اين
يكون لهذا التخصيص دليل يدل عليه هذا الا ما هو خلاف الاصل فان قلت جميع
الادلة الدالة على الاباحة فيما لا نص فيه كما تقدم دالة على ان الاصل في الشبهة
فيه اعم من موضوع الحكم الشرعي كما ان كانت كذلك يجب الالتفات اليها ادلة الموقف قلنا حكموا بالاباحة في

الفرق بين الشبهتين

الشبهة في طريق الحكم بخلاف الادلة الدالة على الاباحة فانها لا تفيد الا الظن بالحكم والادلة على اباحة
كثيرة فكان ادلة التوقف اقوى عليها هذا اخذوا ادلة التوقف قلت قد عرفت
ان ادلة الاباحة فيما لا نص فيه راجحة على ادلة التوقف بوجوه شتى بل كانت ادلة التوقف
صالحة للتقادم معها واما الوجوه التي يجوز بها ان فرض الفرق بين حكم الشبهتين اما اولا
الاول فلا نسلم ان كونه عن كل ما فيه حلال وحرام آه صادق على الشبهة في طريق الحكم وهذا
لا يمنع كون حكم الشبهة في نفس الحكم لعدم ذلك بخيار ادلة اخر فقيه في الباب لنفي هذا الخيال
على الاباحة في شبهة طريق الحكم فقط والا ينفي كون الشبهة في نفس الحكم ايضا لك فيقول حصل الادلة
الدالة على الاباحة فيما لا نص فيه ما عن المعارض كما ذكرناه وكان احتمال على هذه الاشياء لا على هذا
الخبر وهو واضح ايضا فكما عرفت يصدق الشبهة على الشبهة في الموضوع والاخبار الدالة على التوقف
في الشبهات كثيرة فلك ان تقول فيها بمجرد هذا واما الوجه الثاني فان كان مراده اذ خفاء
فلنوضح مطلبه ثم نأتي بالجواب عنه فنقول غرضه انه ان المراد بالشبهات في الخبر هو الشبهة في نفس
الحكم الشرعي كما هو المدعى ان هذا الشيء حلال او حرام ولكن علينا ان هذا الامر هكذا وليس المراد منها
في طريق الحكم اي الشبهة على مثل ان هذا الشيء داخل تحت العنوان الذي بحرمة بيعه ام لا لان
المراد منها لم يكن ذلك كما هو صريح الدليل العقلي والنقلي الدالين على ان كل ما فيه حلال وحرام بعينه
يكون لكل موضوع مشتبه مثلا اذا وقعت هذا الخبز او الخمر او غير ذلك في الاسواق حلالا اذا
اخذناه في بيعه يسلم بعلم الخبرين هذه الاشياء كلها منها مشتبهة الموضوع لانه يمكن ان يكون
مغصوبة او مسروقة او غير ذلك وكذا الحكم في جميع ما تصور هكذا بل الامر على ان المراد من الشبهات
في الموضوع ما يخفى فيه مصداق هو حلال عندنا فيجب الفحص عن على الشبهة في نفس الحكم الشرعي حتى يكون
في طريق الحكم دلالة في الحلال البين مقابل ذلك واما الحمل بعيد فانه المراد كل الحلال البين
والحرام البين الوارد في الخبر هو الحلال والحرام البينان عند المكلف لا هو حلال او حرام
الواقع ونفس الامر والدليل على ذلك وقوع مقابلتها مع الشبهات حتى فانه لا شك ان المراد من الشبهات في الواقع

في الواقع ونفس الامر لان جميع القضايا والوقائع والكلي الامور والصور احكاما بانا عند الله تعالى فيكون جميع القضايا والامور احكاما واقعية
ونفس الامر تلك الامور التي وقعت فيها الشبهة انما هو عندنا فان لم نعلم بالشبهات فرق الخبر الامور التي شبهات عندنا فيتناولها
فنجب ان يكون الحلال والحرام الواردين في الخبر البين هو كذلك ويشعر على ذلك لفظ البين كما لا يخفى على العارف بالفن
واذا كان الامر كذلك نقول اذا اخذنا الخمر او الخبز او غير ذلك مما لا شبهة عند المسلم وعلم بان في البلد انا
او قرينة على انها مغصوبة او مسروقة لا يحصل لنا شبهة مطلقا بانها يمكن ان يكون مغصوبة او مسروقة لعدم الكلية في
هذه الاحتمالات كما يدل عليه الاخبار فيكون في الحلال البين هذا مع انه ان اجرى الامر على ان المراد من الحلال
والحرام البينين ما هو كذلك في الواقع يرد عليه انه يلزم ح ان لا يحصل العلم لاحد بالحرام والحلال بل كان في
بسبب ذلك في سلك العلماء الامامية رضوان الله عليهم اجمعين قليلة لان القطع بكم المراد الواقعي في المشتبهات (الخبر)
بطبعه النفس الامر في الحالات التي قليل من الاحكام لان ادلة الاحكام منحصرة بالكتاب والسنة والعقل والاجماع
والاول اعني القرآن لا يفيد الا الظن لعدم قطعية دلالته وان كان سنده قطعيا والثاني اعني الاخبار لا يفيد الا
الظن لعدم قطعية سنده لوجوه متعددة وان كان متنها قطعيا والمتواتر منها قليل جدا والثالث اعني الادلة العقلية
منحصرة بالاستصحاب وهو لا يفيد الا الظن لان العمدة في حجيته هي الاخبار وهي لم يبلغ حد التواتر حتى يفيد
العلم وهذا الرابع اعني الاجماع فالمعقول منه باخبار الاحاد فلا كذلك والذي يقع بالقوة حد التواتر قليل جدا والمستفاد
الذي كان مفيدا للعلم ليس في غاية القلة فظهر من هذا ان معظم الاحكام الشرعية وجل مسائل العقهية انما يستنبط في الظن
والطريق للعلم اليه والتحقق الاجماع في على تنا على الاكثار بالظن في الاخبار وبنية في الاحكام الشرعية لما يلزم تعطيل
الاحكام والرجوع بالحلال والحرام في كيف يمكن حصول القطع في جميع الاحكام او جلها فلا يمكن حمل الحلال
البين والحرام البين على ما ذكرت فظهر ان الحلال والحرام ان كان المراد منها الحلال البين والحرام البين عند
المكلف بالنحو الذي كلف به لا يلزم ما ذكرت من عدم وجدان وعدم حصول العلم لاحد بها الا للامام المعصوم اذا عمل
الشبهات على المعلوم لحصل بشبهة الشبهة في نفس الحكم الشرعي وفي طريقه ايضا لانه ح كثير من حصل المكلف الظن بكونه
داخلا في الحلال ولا يقدره اجتماع الحصول كونه مغصوبا او مسروقا او غير ذلك وكذا الحكم بعينه في الحرام وكل ذلك يحصل
له الظن بعد الطرفين يكون داخلا في الشبهات سواء كان حال الشبهة فيه نفس الحكم او موضوعه مثلا اذا اخذ من
المسلمين شيئا كالخبز او الخمر او الخطة او غير ذلك في يسلم وعلم انه مغصوب او مسروقة ولم ابن له ايضا بصيرة على

مشتبها مثل ان يقول انه حرام او كان هذا الشئ مخلوطا بشئ اخر هو حرام فهو حلال بيّن لان الحلال ليس الا ما لا مؤاخذة
فيه والبيّن ما كان عدم المؤاخذة فيه ظاهرا ولا ريب انه اذا اخذ الشئ المذكور بالنحو المذكور ليس عليه مؤاخذة
وهذا ظاهر بيّن وان كان احد انه حرام ولكن لم يحصل له العلم او الظن المعتبر شرعا فهو شبهة ولهذا ان تزوج امرأة
ولم يعلم او لم يشعر بها مطلقا فهي له حلال وان علم كونها من الكتاب المحرمة فهي له حرام وان اخبرت منها فصير
عليه شبهة وكذا الحكم بعينه اذا وصل الى الرجل ميراث من ابيه وكذا الحكم في امثال هذه الامور وان كان
المراد منها الحلال والحرام في نفس الامر والواقع ينبغي عدم العلم بالحلال والحرام سواء حمل الشبهات على الشبهة
الموضوع او المحمول فيرد الايراد الذي ذكرت عليك ليفيد واما الوجه الثالث فيرد عليه ان دلالة بعض الاخبار
على الاجتناب في خصوص شبهة نفس الحكم ولكن لا تقتضي دلالة الاخر في الاخبار الدالة على الاجتناب في الشبهات
مع صدق الشبهة في طرفي الحكم اذا كان مراد الشيخ علينا بان هذا الفرد داخل تحت النوع الحرام او المتاع يصدق
عليه انه حلال مجتمع الحرمة والاباحة فيشمله هذه الاخبار واما الوجه الرابع فيرد عليه ان هذا الجمع لا يسلم لصحيح مطلقا
لانه مستلزم لطرح الايات والاخبار الدالة على الاباحة فيما لا نص فيه كما عرفت فيما سبق ومستلزم لطرح الاخبار
الدالة على الاجتناب في الشبهة ليقين لان الشبهة حاصلة في الموضوع مع انكم اخرجتموه منها بل
الجمع الصحيح بين الادلة هو الذي ارتكبه الاصوليون من حمل اخبار الشبهة على الاجتناب في بقاء الاخبار
الدالة على الاباحة على ما لا مواخذة فيها للقرآن والادلة العقلية والاجماع وقد عرفت تحقيق الكلام في هذا المقام
فيرد ذلك واما الوجه الخامس فيرد عليه ان الخبر والآية على فرض تسليم الحكم الشرعي في كثير كان
الصحابة يسئلون عنهم عن حكم الموضوعات الاحكام وكانوا صلوات الله عليهم يجيبونهم والاخبار الواردة
في بيان حكم موضوعات الاحكام كثيرة جدا وقد مرت جملة منها والحق ان لا شك في انه يمكن استعلام طريق
الحكم بالفقه والوقوف في الامور الخفية كثيرا ما لشبهة لكنه لا يمكن استعلامه في الامور المذكورة ولا شك انه
اذا امكن الوصول الى المعصوم عليه السلام كان السؤال عنه متعينا ان طريق الحكم الشرعي عن المعصوم عليه السلام
الحكم الشرعي ولكن كيف يوجب التوقف فيما لا نص فيه مع ورود الايات والاخبار الكثيرة المعاضدة بالعقل
والاجماع على الاباحة فيه واما الوجه السادس فيرد عليه اولا فان الاجتناب عن الشبهة في نفس الحكم
الشرعي اذا كان الحرام محكما مقدورا كيف يصير عنه لوجوب الاجتناب بعد ورود الايات والاخبار الكثيرة المعاضدة

بالعقل والاجماع على الاباحة فيها وثانيا فلان عدم الامكان والقدرة على الاجتناب عن الشبهة في طرفي الحكم
مما لم يعرف في الجواب عن الثاني واما الوجه السابع فيرد عليه ثبوت اجتناب الحرام عقلا ونقلا مسلم ولكن هذا لا
يدل على وجوب الاجتناب عن نفس الشبهة في نفس الحكم بعد ورود الايات والاخبار الكثيرة على الاباحة فيها
وما ذكره من انه لا يتم الوجه الا بعد كون المقدور اغلب وجب فيه اولا ان عدم تسليم كون الخبر فيه فرد الفقيه
واما ثانيا فلان هذا ايراد بعينه على الشبهة في طرفي الحكم ليفيد واما ثالثا فلان هذا مسلم فيما لم يقم دليل على خلافه
وما نحن فيه ليس كذلك لقيام الادلة الكثيرة في الايات القرآنية والاخبار المعصومية والمقدمات البرهانية اليقينية
على ان الاصل فيما لا نص فيها الاباحة كما عرفتها فلا يرد على هذا الكلام وضع مطلق فظهر للمحقق بدقيق النظر
عدم الفرق بين الشبهة في نفس الحكم والشبهة في موضوعه بل الحكم فيهما واحد كما ذهب اليه المجتهدون اصوات الله
عليهم وظهر مما ذكرنا جواب ما قاله الشيخ الفاضل المذكور من قوله حيث انه بعد ذكر جملة من الاخبار الدالة
على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة اقول والاخبار وان كثيرة فيه كثيرة ولا ينافي ورود التوقف والاحتياط
في نفس الحكم الشرعي عنه عدم العلم بان هذه الاخبار وان كثيرة مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظاهر في الامثلة
وذكر التتبع وغيره ذلك وتلك الاخبار مخصوصة بنفس الحكم الشرعي الا ترى الى قولهم عليهم السلام في هذا كله حلال
وحرام فهم ان الموقوف في نوع منقسم الى حلال وحرام واراده بشبهة الا ترى الى قولهم هناك
حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فلو كانت موضوعات الاحكام واحرازها مرادا لم يكن
للحلال البيّن وجه لان الحرام البيّن لاشتمال احد طرفيه على الحلال بحرام والشبهة هنا ايضا في الاخر
ويلزم ان لا يقبل التقسيم لاستلزام العدم الامكان بالحكم الاتي وبعد الاحاطة بما ذكرناه لا يخفى جوابه ثم لئن
جمعا في المجموع بجعل الشبهة في موضوع الحكم على قسمين احدهما الشبهة في الصور وثانيهما الشبهة في غير الصور
واوجبوا الاجتناب في الاول دون الثاني فلا يرد التشريع لانه هو الحق فيقول في الصور وبعد العرف في الصور
وكذا في غيرهم في غير الصور والاطلاق عند فرق في كلامه كان يجوز ان يكون مشتبها واذا عرفت ذلك فاعلم ان هؤلاء المفصلين
يقولون ان حصل الشبهة بين امور يحكم العرف بانها عند العرف صورة كالاجتناب عنها كما لو تباين الثوبين
كان احدهما نجسا والشبهة بالخروج الثوبين كذلك والدرهمين الذي كان احدهما مغصوبا بشبهة الخروج

الشبهة في الموضوع على قسمين

الدليل الاول على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة

الذين علم نجاسة احدهما قطعا والشبهة البدوية الظاهر في غيره ذلك من الامثلة اذ بحكم العرف يجوز ما وقع فيه الاشتباه اذا اعلى
محصورة بخلاف ما لا يحكم العرف لذلك كما اذا اشتبه اناء واحد نجس بالف من الكثيرة الظاهرة تحكم مثلا او ثمنين
او انفى او اكثر مما يعده العرف غير محصور بحيث يعسر حصره متعددا واستدلوا بانه لا شك في وجوب التجنب القطعي عن الحرام القطعي
بين الامور المذكورة فان الحكم بحلية الجميع او طهارته مستلزم لحلية ما هو حرام قطعا ونجس قطعا وهو باطل والحكم بحلية احدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح وهما اولى عليهم ان هذا جار بعينه في غير المحصور ايضا لانه لا شك في تحقق الحرام
القطعي والنجس القطعي بين الامور الغير المحصورة بحسب العرف فاستعمال الجميع مستلزم لاستعمال ما هو حرام قطعا او نجس قطعا وهو
باطل والحكم بحلية احدهما دون الباقي مستلزم للترجيح بلا مرجح وهو باطل بل اجابوا بانه يحكم بالاجتناب في المحصور
بحسب لا يلزم الحرج المنفي بخلاف الاجتناب في غير المحصور فان التنزه عن الجميع مستلزم للحرج المنفي وفيه اما اولا فلان
هذا المجرد دعوى كاشف عنه فان الاجتناب عن امثال هذه الامور لا يوجب الحرج مطلقا بل ينبغي الاجتناب عنه بلا فرق
بين المحصور وغيره لانه لا يحكم بالاجتناب اذا اشتبه انية واحدة نجسة بانية اخرى طاهرة فكذلك يحكم بالاجتناب
بعينه اذا اشتبهت بالالف كثيرة من دون حرج وعسر واحرج في ... او التيمم وهذا ظاهر واما جواب
ثانيا فلان وجود الحرام القطعي او النجس القطعي بين الامور المذكورة او الامرين المذكورين لا يستلزم وجوب الاجتناب
عن المجموع لان هذا انما يدل على وجوب الاجتناب عما يحصل به القطع بحصول الحرام او النجس بل اللازم وجوب
الاجتناب عما يحصل به القطع بارتكاب الحرام او النجس وانما يحصل ذلك بارتكاب جميع الامور التي
حصل فيها الاشتباه فاذا كان ما حصل فيه الاشتباه اثنين او ثوبين او درهمين لا يحصل القطع الا
باستعمالهما معا واما باستعمال احدهما فلا يحصل القطع المذكور بل لا مانع من استعمال احدهما بناء على ان
الاصل في الشبهة في طريق الحكم الحل فيه ولذا الحكم بعينه اذا كان ما حصل فيه الاشتباه اكثر من اثنين فانه
يجوز كل واحد واحد الا ان يبقى واحد فانه لا يجوز استعماله لانه يؤدي الى القطع المذكور فان قيل
كل واحد من الامثلة والحرمة لتعليق ... الاشتباه ولا يحصل الامتثال الا بترك جميع المحتملات
فيه مقدمة قلنا اما اولا فلان هذا او انقض صورة غير المحصور ايضا والقول بلزوم الحرج قد عرفت في الجواب
واما ثانيا فلان وجوب مقدمة الواجب انما هو مسلم فيما كان الواجب يقينيا متعينا وما يحصل الا بالارتكاب

الدليل الثاني للاجتناب

بارتكاب ام اخروها الخ فيه كذلك واما ثانيا فلانا سلمنا انه ... فيه ... بمقدمة الواجب ... انهم دليل على خلافه وهنا
دل الادلة الدالة على ان الاصل في الشبهة في طريق الحكم الاباحة على ... لكن فيه ... والاستدلال ... تحقق العلم
فالاقرب ارتكاب جميع المحتملات في الشبهة في المحصور فيحصل العلم القطعي باستعمال النجس او الحرام بخلاف غير المحصور فانه لا يتحقق
العلم فيه عادة باستعمال جميع المحتملات ولا يحصل بالنسبة الى جميع المكلفين وهذا غير مضر لانا لكل احد من المكلفين بعلم
نفسه فالمعيار حصول العلم له باستعمال النجس او الحرام ولا فرق بين واحد ... في الثوب المشترك وبين من كان له
ثوبان وكان احدهما نجسا فانه يجب عليه الاجتناب عن كليهما حتى يحصل الامتثال بخلاف الاول فانه لا يجب على كل
منهما الاجتناب عن الثوب المذكور اقول ويتوجه عليه ما ذكرنا فلا نعرف فهذا الكلام من الاختلال وعدم الانتظام فان بناء
ادلة البراءة على انه لا يحصل العلم بالحرمة او النجاسة لا يجب الاجتناب في المحصور وغير المحصور لا فرق منهما فرد
بحيث اذا ارتكبه المكلف حصل له العلم القطعي بارتكاب جميع المحتملات وحصل العلم بارتكاب الحرام او
النجاسة يجب الاجتناب عن هذا الفرد والا حصل العلم القطعي بارتكاب الحرام او النجاسة الواقعيتين
وهو ... من الشبهة ولذلك ... الفرد الذي يرتكبه لا يحصل بارتكابه العلم المذكور فليس الاجتناب واجبا
لما عرفت فحصول العلم العادي باستعمال النجس او الحرام في المحصور ان كان بالنسبة الى بعض الافراد
فممنوع وهو ظاهر وان كان بالنسبة الى كل الافراد فمسلم ولكن الحكم في غير المحصور ايضا كذلك والمثالان
المذكوران لا فرق بينهما لان كل واحد من الثوبين الذين كان احدهما نجسا ... وبعد الاجتناب عنه
كان الاجتناب على المكلف واجبا فلذلك ... ليكون ... المذكور في كل واحد من الرجلين فيجب على كل
واحد منهما الاجتناب وبالجملة الحق انه لا فرق بينهما لانه اذا ابتنى الامر على اصل البراءة يجب
ان يحصل العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب في كل واحد واحد من افراد المحصور وغير المحصور لا يحصل هذا العلم
... الا بارتكاب جميع الافراد لا يحصل العلم المذكور والفرق ... احد الفرد بين فرد المحصور قطعية
نعم يترك الفرد الاخر من باب المقدمة لعدم عسر وحرج بخلاف غير المحصور فانه وان كان احد افراده
حراما قطعيا الا انه ان كان جميع الافراد تركه واجبا من باب المقدمة يلزم الحرج والعسر المنفيين
قد عرفت فيما مر ان الحق انه ما يحصل العلم لا يحكم بالحكم سواء كان في المحصور او غيره ويدل عليه ما

وقد يعفى الدين رائه لاطلب في اول الامر الفحص عن النجاسة، بناء على ان الاصل عدم بلوغ الدم او البول حدا عند
امارة ليضر معه تحصيل العلم وعليه رواية عبد الله بن سنان المتقدمة بحسب احتمال كل ثوب يكون فيه حرام وحلال
فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه، واورد في الصحيح عن احدهما عن شراء الخياطة
والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا، وقد يوهن موثقة عمار فيجوز
الاكتفاء عما ذكر انه بطل، لم يعلم انه طلع فيه او لا، وقد يوهن فيه بعض فيجوز الاكتفاء في العلم
الذي يعلم انه باخذ الكثير الى حتى تعرف الحرام بعينه والقدر المطلق، الى حتى صاحب المدارك حيث
قال بعد قول المصنف وان كانت النجاسة في موضع مخصوص كالثوب وشبهه وجهل موضع النجاسة يجب
غسل منه ما يتيقن معه وقوع الغسل على موضع النجاسة، وهذا الكلام مقطوع به في كلام الاصحاب، واستدل عليه بان الشبهة بحسب قد امتاز فيه
المتيقن، بامارة الطهارة للقطع بحصول النجاسة فيما وقع فيه الاشتباه فيجوز حكم العلم النجس فراته
لا يجوز السجود عليه ولا الانتفاع به في شرب يشترط فيه الطهارة وفيه نظر، اولا فلان امارة الطهارة
انما اقتضى التمسك بها لا يخرج ما وقع الاشتباه لان كل جزء من اجزائه فان اي جزء فرض من الاجزاء
التي وقع الاشتباه مشكوك في نجاسته لجواز ان يكون متيقن الطهارة واليقين انما يخرج عنه بيقين
مثله وفي رواية زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لبس ينقض اليقين
بالشك ابدا، وثانيا فلان ذلك انما يتم بعينه في غير المحصور فلا يتم عدم جواز
الانتفاع به فيما يشترط فيه الطهارة وهو معلوم البطلان وفي الجمع بذلك بعض الاصحاب
بين بقاء الملاقي لبعض المحل المشتبه في المحصور على الطهارة بعد القطع بملاقاة النجاسة وبين طهارة
ما لاقى المسجود عليه من انقاء ما يصح السجود عليه على الطهارة محل السجود كما بيناه فيما سبق وبجملة
فالمنع جواز السجود على ما لم يكن بعينه وعدم كفاية الملاقي لبعض الاطراف في
الطارض انما هو دفاعا لبعد قول المصنف بجواز في المواضع المتعسرة دفعا للمشقة اما ان الوقوع
دفعا للمشقة على انقاء النص على الفرق بين المواضع المتعسرة وغيرها وان عدم وجوب
الاجتناب في المواضع المتعسرة انما هو للمشقة اللازمة للتكليف باجتنابه وبالجملة بانقاء المشقة جزما

قول صاحب المدارك الى ان يعلم

لكثرة الصور وان الدليل المتقدم الدال على وجوب الاجتناب في المحصور وغيره كما بيناه وانه مقتضى
لا يقتضي طهارة، ودليل الطهارة على تقدير تسليمه انما يقتضي النظر عدم الفرق بين المحصور وغيره وانه لا مانع
في الانتفاع بالمشتبه فيما لا يشترط فيه الطهارة اذا لم يستوعب المباشرة لجميع ما وقع فيه الاشتباه
ثم ان قلت: الفرق فاقل لغير المحصور، كان للكثرة الموجودة بمجرد تعسر حصره وعده لا ما يشق
حصره لان كل، لا يوجد في الاعداد الموجودة بل المعدود اكثر والدليل اعم انتهى كلامه رفع مقامه وهو
جيد غاية الجودة ومتين غاية الفصل الرابع في انتهاء استصحاب حال العقل اعلم ان الامور التي لا يشعر
لم يشك فيها اولا الا يخفى ان كل ممكن في الممكنات وان ثبت قلت كل من الحوادث السوق، بالعدم وهذه السبوقية تغاير
فكل شئ ثبت انه حادث ثبت له العدم السابق عليه بالضرورة ومن هذا يعلم كون العدم اصلا بالنسبة الى الحادث ثم ان الحق ان
الاعدام ثابتة للممكنات لا ان يثبت علة الوجود وتخرجها عن العدمية الصرفة والليسية المحضة الى الموجبة الى ارتبة
والليسية العينية فاذا حصل العلم بان علة في العدل الوجودية لوجد معلولها فمع حصول العلم بعدم الشرط
كان ازليا مستمرا زال والقلب الى الوجود والكلام فيه وكذا اذا حصل العلم بان علة وجود المعدوم الكذائي
لم يثبت لحصول الخ بيقائه على عدمه المستمر الذي كان، بناء على ان الكلام فيه ليجب انما الكلام في انه اذا حصل الشك
في وجود حادث في الحوادث فهل يحصل منا الحكم بعدمه وجوده بناء على ان عدمه السابق انما ثابت له استصحاب
يقين وجوده امر مشكوك ام لا الصحيح انا الحكم بذلك بناء على امكان عدوله في علته وعدم الطلاق على ذلك
وانه لقضية النظر الذي يقتضي العدم كان متحققا اذا حادث الى ان يثبت الوجود، والاصل استمراره على هذا الان وهذا الكلام يدل
مركب من جزئين احدهما تحقق العدم اذا حادث وهو امر يقيني لا كلام فيه وثانيهما بقاء هذا العدم الى
الان ويكفي اثبات هذا الجزء بمجرد ان يكون اذا حادث المفقود بغير حكما في الاحكام الشرعية وجودا كان
او استصحابا او عرضة او كراهة او اباحة اصرح الاخبار الكثيرة المستفيضة الدالة على ان اليقين لا يترك
بالشك بل لا يزال اليقين الا بيقين مثله ولا شك ان عدم هذا الحكم كان يقينا فلا يقاوم بالشك
في امكان وجوده وستبرك ان نظر هذه الاخبار وبيقين بالغير والقياس في استفتى يشرع
وثانيهما انه لا شك ان عدم هذا الحكم كان ثابتا متحققا فقصور هذا الحكم في الشرع وتكليف الناس

يحتاج الى الاعلام والالزام بالتكليف لا بالتكليف بالاعلام وهو كما عرفت في الاثبات والاخبار والادلة
العقلية في نفيه اذ بعد الفحص عن الادلة العقلية وتتبع الامارات ولم يجد مستندا شرعيا للاثبات حكم في الاحكام الشرعية
فيصح له الحكم بان الاصل بقاء عدمه والالزام بالتكليف لا بالنفي ثم ان هذا الحكم ان كان يعم به البلوى فيصح الحكم بعدمه
في الواقع ونفس الامر لانه لا يشك احد في ان جميعها كثيرا في الكثرة كما هو الظاهر لا يثبت الا تخمينا عن غير زمان الى
مثل ثبوته سنة وكان اهتمامهم واهتمام الائمة عليهم السلام بتبيان المسائل الشرعية ونشر الاحكام الالهية وكثرة المحققين من
المعتبرين تلامذة الصادق عليه السلام كانوا اربعة الاف رجل ومع ذلك اذا لم يجد الفقيه بعد الفحص والتجسس والتتبع دليلا على
ثبوت حكم من الاحكام التي يعم به البلوى يحصل له الظن المتاخم للعلم بان هذا الحكم معدوم في الواقع ونفس الامر وذلك
وذلك في مثل وجوب قصد سورة معينة عند البسملة ووجوب نية الخروج وغير ذلك فالفقيه اذا تتبع الادلة الفقهية الشرعية
وتفحص الامارات العقلية ولم يجد مستندا على هذين الوجوبين مع عموم البلوى بهما ووجوب الاحتياج اليهما يصح له
الحكم بعدم هذين الوجوبين في الواقع ونفس الامر وان لم يكن الحكم مما يعم به البلوى فلا يصح له الحكم بعدمه في الواقع ونفس
الامر بعدم الدليل بعد الفحص بل على براءة ذمتنا عنه وعدم تكليفنا به ولهذا يمكن ان يكون في الواقع ونفس
الامر واجبا او غيره من الاحكام الخمسة وذلك لما عرفت من ان كثيرا في الوقائع وكثير من المسائل من
حكم واقعيا عند الائمة عليهم السلام ثم لم يتمكنوا من اظهار الجميع للتقية والخوف فيمكن ان يكون هذا الحكم
عند الائمة عليهم السلام او غيره من الاحكام الخمسة الا انه لم يبلغنا ولكن لاجل عدم البلوغ الينا لسنا مكلفين به
لقبح التكليف بما لا يعلمه المكلفون ويدل على هذا القسم من الاستصحاب الادلة الدالة على اصل البراءة
لانه اذا ثبت ان الاصل براءة الذمة من الوجوب والحرمة يثبت ان عدمهما مستصحب ولكن جريان
الادلة انما يكون في صورة يكون الحادث الذي يريد نفيه بالاستصحاب حكما من الاحكام الشرعية واما اذا
لم يكن حكما شرعيا فان كان من متعلقات الحكم الشرعي كالنقل في قولنا الاصل عدم النقل فيجري فيه الادلة
المذكورة ايضا كما لا يخفى لان ثبوت النقل مستلزم لثبوت حكم شرعي وهو منفي بالادلة المذكورة واما ان
لم يكن من متعلقات الحكم الشرعي ايضا بل كان من الحوادث التي ليست احكاما شرعية ولا من متعلقاتها
كما اذا وقع الشك في انه هل حدثت الواقعة الفلانية في البلدة الفلانية وهي من الحوادث التي لا دخل لها

بالاحكام الشرعية فلا دليل على انه لا يمكن نفيها بالاستصحاب لان الادلة المذكورة لا تجري فيه لان مبناها على نفي التكليف
او ليستفاد منه ولا يوجد دليل عقلي بل على ذلك لان غايته ما يمكن ان يستدل به على نفيه ان عدمه الى ان يثبت
وجوده مشكوك والشك لا ينقض اليقين وفيه ان وجوده اذا صار مشكوكا يصير عدمه في الآن اللاحق ايضا مشكوكا
وان كان عدمه السابق يقينيا فلا يمكن ابقاء العدم السابق عليه كما لا يخفى **الفصل الخامس** في استصحاب حال الشرع
وقد علمت انه عبارة عن ابقاء حكم ثبت في زمان بالشريعة عليه وفي هذا الفصل ابحاث **البحث الاول** في نقل
الاقوال والاشارة اليها اعلم انه قد اختلف في حجية الاستصحاب على اقوال **الاول** انه حجة مطلقا ذهب
اكثر المحققين من الخاصة والعامة كالشيخ المفيد والعلامة من الخاصة والغزالي والمزني والصيرفي من العامة بل ذهب
اليه فعليه **الثاني** انه ليس بحجة مطلقا ذهب اليه السيد المرتضى ره واليه ذهب ابو الحسين البصري
واكثر الحنفية والمتكلمين ونقل عن بعض انه نسب الثاني الى الاكثر مع ان العلامة كما ذكر على ما يتتبع فخر المحققين
في التهذيب ان الاستصحاب حجة عند الاكثر وقد اشار الى ان الاستصحاب للاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي
على حجيته وذهب اكثر العامة الى ما ذهب اليه المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي الى حجيته وذهب صاحب المعالم الى عدم حجيته
باعتبار الاكثر وقد يشهد بذلك تتبع اقوال المتتبعين المتطلعين فكلام هؤلاء المتصفحين مع التتبع التام
الصادق والتفحص اللائق يعطي بان القول بحجية الاستصحاب هو مذهب الاكثر **الثالث** ما ذهب
اليه الفاضل المحقق صاحب الذخيرة وهو كما يظهر ان الاستصحاب الذي يثبت حجيته انما هو
في صورة حصول الشك في وجود المزيل القطعي دون ما اذا حصل الشك في كون الشيء مزيلا مع اليقين
بوجوده وغرضه ان الاستصحاب الذي هو حجة هو الاستصحاب في موضوع الحكم الشرعي دون الاستصحاب في نفس
الحكم الشرعي **الرابع** ما ذهب اليه الفاضل المتاخر عنه المحقق الخوانساري في شرح الدروس وهو
ان الاستصحاب الذي هو حجة هو ان يكون دليل على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت
كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فاذا حصل ذلك الحكم يحكم باستمراره الى ان يعلم
وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده وغرضه ان الاستصحاب الذي
ثبت حجيته هو ما اذا كان الحكم مغيا بغاية معينة في وقت معين او حال معينة ووقع الشك
في حصول تلك الغاية فيحكم بعدم تلك الغاية وبثبوت الحكم بالاستصحاب وقد يكون ذلك في الاحكام الشرعية

ثبوت حكم الاحكام في وقت اوفي تمام يعلم خروج هذا الحكم بعد هذا الوقت او هذه الحالة هل يثبت
ام لا بل احتمل عندنا لتغيير هذا الحكم بانقضاء هذا الوقت او هذه الحالة والاصل عدم التغيير فنقضا كما
بديد، ويستمر واحتمل بعض الناس بكون له غاية ومزيل الواضح دليل لا يكون ذلك دعوى تقدير احتمال
الغاية والمزيل قد يشك في وجود ما يحتمل فلم يكن غاية ومزيلا وقد تقدم ذلك واما ما ذكره المحقق
الاستصحاب بهو وقوف على انه ازاح ليرفع هذا الشك لاكمال اليقين ببقاء الحكم لعدم ظهور الدليل
الذي يرفع الحكم الاول وعلى هذا فان رجح الدليل المقتضي لذلك وعدم الدليل الموجب على ذلك
قلت انه اذا كان الدليل المقتضي لذلك الحكم والموجب لتغيره بحقق حسب اجزاء عنه الوجود وعدم ارتفاع ثم منها ومع تحقق جميع
اجزاء عنه الوجود كحصول الجزم ببقاء المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزوالها بزوال بعض اجزائها والامر
المذكور في المحقق الخوانساري الذي ذكره في جواب السؤال الذي ذكره في بعض الفوائد وتوضيح عند
نقل دليل المحقق المذكور على مذهبه وبيانها ان الدليل الذي قام على ثبوت حكم واستمراره
في الجملة ولم يعلم هل هو ثابت دايما ام لا ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا وقد يعلم وجود احتمال غاية
ومزيل وقد يشك فيه والمكان جريان الاستصحاب فيه كما يجري في الوجه الاول وهذان الوجهان
هما اللذان لا يجريان فيهما الاخبار ودليل احتياج نفي الذمة اليقيني الى البراءة اليقينية
لدليل دليل مع قطع النظر عن الشك في ثبوت الحكم يقينا في الزمان المشكوك فيه كما اذا
امر الشارع بانجاء الصوم الى الليل وحصل الشك في دخول الليل فان الاصل عدم الدخول
لان ذمتنا مشغولة يقينا بالصوم الى الليل فيجب اليقين بدخول الليل وكذا
هذا اليقين لا يتحقق بشك الدخول وكذا اذا اكلنا على طهارة يقينا وحصل الشك في
عروض الحدث وكذا الحكم اذا دل دليل في الشارع على ثبوت الحكم ابدا او بعض ابعاضه
او حالاته وحصل الشك في زمان لا يصل معارف واما زمان الوجهان فليس الامر فيهما كذلك
لان غاية ما يدل الدليل فيهما ان الحكم ثبت في زمان اول استمراره والدليل على ثبوته في الزمان
الذي وقع الشك يقيني حتى يخرج الى البراءة اليقينية ولا يتحقق بالشك فالمناط في خروجه الاستصحاب

الاستصحاب في هذين الموضعين هو الدليل الدال على استمرار الحكم وظهر البقاء وسيجيء لهذا زيادة توضيح عند
نقل دليل المحقق الخوانساري كما يجيء ثمرة هذه المواضع التي يجري فيها الاستصحاب فيها ان الحاكم
التوقف انكر ثبوت الاستصحاب في الاحكام الشرعية مطلقا سواء كانت موقتة ام لا وقد عرفت ضعف ما
وبانيا نقول بان لهذا عندنا كما ذكرنا هذا الفاضل واما المواضع التي يجري اجراء الاستصحاب فيها فمنها
ان يعلم ثبوت الحكم في الاحكام سواء كان شرعيا او وضعيا بانه في وقت خاص او حالة خاصة بحيث
يكون الزمان والحالة مفروضة فانه لا يجري استصحاب ثبوت هذا الحكم بعد هذا الزمان وعند ارتفاع هذه
الحالة بالاتفاق لان المفروض ان هذا الحكم بحيث لا يجوز في هذا الزمان وفي هذه الحالة وهذا ظاهر
ومنها (احدها) ما الشريعة وجوب صلوة في وقت خاص او حالة خاصة مرة فقط كوجوب الحج عند
الاستطاعة فبعد اداء الحج لا يجري الحكم بوجوب مرة اخرى بالاستصحاب وان كان الاستطاعة باقية
فهذا الوجه لا يجري اجراء الاستصحاب فيه بوجه في الوجوه وثانيها ان يثبت في الشريعة
وجوب حكم عند كل وقت خاص او حالة خاصة كوجوب الصلوة عند كل ظهر ووجوب الصيام
عند كل شهر رمضان ووجوب الصلوة عند كل كسوف وخسوف فهذا الوجه لا يجري اجراء
فيه بوجهيه ويجري اجراءه في وجهه اخر اما الاول فهو انه اذا انقضى وقت الظهر في كل يوم فقد
يحكم الحكم بالوجوب في الوقت الذي يلي الظهر بالاستصحاب وهو ظاهر واما الحكم الاخير فهو لان كل
وقت من هذه الاوقات التي خاصة وفي كل حالة من هذه الحالات التي خاصة اذا وقع شك في وجوب
هذا الحكم يمكن دفعه بالاستصحاب ومنها ان يعلم جزئية شيء لحكم في وقت خاص او حالة خاصة فلا شك
لاثبات الحكم المذكور في هذا الوقت الثاني او الحالة الثانية بالاستصحاب لان المفروض ان الحكم
المذكور ثابت جزما والشك انما هو في جزئية ذلك الشيء له في هذا الوقت او الحالة فيجري الاستصحاب
للقطع بثبوت الحكم ومنها شك اخر يجري اجراء الاستصحاب فيه وهو ما ذكره بعض المتاخرين
بعلم رطوبة ثوب فشك في وقت حصول الشك في زوال الرطوبة كما اذا وجد الثوب على
العذرة فالكوفة يابسا وحصل الشك في انه هل كان حين الملاقات كان يقينا فكذا حينما

بالاستصحاب الا ان الظاهر ان هذا القسم من الاستصحاب ليس بحجة لمعارضته للامارة الظاهرة وعدم الرجوع
معها الى الاستصحاب فسنقيم زيادة توضيح لهذا البحث الثالث في اثبات المذهب المذكور المختار وهو حجية الاستصحاب
مطلقا كما هو المشهور ونذكر وجوها ثلاثة الاول الاخبار الواردة بان اليقين لا ينقض بالشك
وان الشك لا يقاوم اليقين وهي كثيرة غاية الكثرة منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له
الرجل ينام وهو على وضوء اي يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء حتى يحدث بزرارة قد ينام
العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء
قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك
امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين
آخر ودلالته لان جميع المواضع التي ذكر ان الاستصحاب يجري فيها اذا تم بعد فيها يدل
بلزم نقض اليقين بالشك صحيحا لتعقيب الحكم فيها حتى لا يلزم ذلك فيكون الاستصحاب
حجة فان قلت انما تتم المطلوب موقوف على افادة المفرد المحلى باللام العموم لانه اذا
لم يفد العموم كما هو مذهب المحققين فلقائل ان يقول كلامنا في اليقين والشك لا يفيد العموم
فلا يثبت المطلوب قلت الحق ان المفرد المحلى باحد يفيد العموم في الاحكام الشرعية دون
الاخبار وهو غير مناسب لمقامنا الحكيم قدس سره في الحاشية على قوله عليه السلام في صحيحة
في الاحكام الشرعية فانها على ارادة العموم منه اي من المفرد المحلى باللام الجنسي صحيح لا
عهد خارجي كما في قولهم هو احد السابعين وجيء الربوا وقولهم اذا كان احد قدر
كرام البحيرتين وكثير وهو في قيام القرينة على خلافه ارادة الماهية والحقيقة اذا الاحكام الشرعية
انما تجري على الطبيعات بعتبار وجوده ما على انحاء ان يراد بوجودها صرف الوجود
او البعض غير معين للحكم بارادة البعض بان الحكمة اذا لم تقتض شيوع في البيوع ونحوها
وفردا واحدا ولو على التخيير مقدار الكر وبعض اما يعتبر ذلك في موارد الاستعمال
في الكتاب والسنة فحقيق في هذا كله ارادة الجمع والشمول العموم انتهى موضع الحاجة من كلامه دام علاه

بعد فرغ من الجودة ما لم يعلم ان حصول المقتضي لخلاف الحالة السابقة ليظهر وجه ما ذكرناه من ان الاصل
والكثير يثبت عند عدم ظن بخلافه لم يكن الالف واللام في اليقين والشك للعهد حتى يكون المراد منهما يقين الوضوء وشك
النوم وح لا يمكن الاستدلال به على المطلوب قلت حملها على العهد يحتاج الى القرينة ولم نجد قرينة فتعين
القرينة وجب حملها على الجنس وقد صرح رئيسة الفن بزلك في بحث رضاع الكبير فلا يحتاج الى دعوى
كونه بعضا فتدبر ذلك كله فان لم يكن معه قرينة حالية او مقالية دالة على ان البعض معمول من الكل كقرينة الشهر
الدالة على ان المشتق بعض من قولك اشتر الحم ولا دلالة على ان بعض معين كما في قولك ادخل
الدار مدرس فلا يلزم الاجمال كما صرح به المتوقف اللفظ والكلام المحلى باللام كالمشتق الجنس ثم بعد هذا الجنس كالمشتق
على وجوب حمله على الاستغراق ثم فان قيل اذا قوله عليه السلام كل شيء طاهر او كل طاهر والنوم حدث او كل نوم
في الكلام قرينة البعضية لاطلاقه ولا معنى انتهى كلامه رفع مقامه وفاق المحقق الصاحب في اللفظ اذا
دل على الحقيقة بالعنبار وجهين فلا يخرج فلا يكون جميع الافراد البعض لقولهم كل طاهر ينجس فالخارج
فاذا لم يكن للبعضية معنى وليس يجب ان يكون الجميع لان ما ليس بطاهر كالكلب والخنزير يجب ان لا يطلق
لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكره في قوله ثم ان الذي نفهم من كلام ابن الجنيد وفاق في خواص
محب الحسنين عليهما السلام الجنس فيتناول كل محرم انتهى وهو صحيح فان قلت اصاب ثوبي دم رعاف
او غيره اثناء الصلوة فعلمت اثره الا اصابه الذي اصابت وحضرت الصلوة وشيء الى ثوبه
شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك فان نعيد الصلوة ونغسله قلت لم اقف على نص في هذه
المسئلة نعم قد اصابه خطيئة ثم اقدر عليه فصليت وحدثه فان نغسله ونعيد قلت وان
ظننت انه اصابه دم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه فان نغسله
ونعيد الصلوة قلت لم ذلك فان لك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينقض اليقين
اليقين بالشك ابدا بل انقضت فانك قد علمت انه قد اصابه دم لا ريب هو فان نغسله ونعيد
الا ان يحتمل ان يقال ان هذا من باب حصول العلم على اليقين في طهارتك وهذا الحديث كما يدل على الاستدلال
ايضا وجوابا ومنها رواه قرب الاسناد في الصحيح عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له فمن لم يدر

فراجع هو امر شتين وقد اجزت شتين قال بركم ولكتين لا ان فاذ لا ينقض اليقين بالشك ولكنه تفل
تفضل الشك في اليقين ولد لخليط احدهما لا غير ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبغي
عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهذا الخبر بقرينة ومنها ما رواه محمد بن الحسين
الرضا عن ابيه قال عن امير المؤمنين ثم قال فربما اصابه قال ثم يشك فلا يدري اثر فيه ام لا
يقين فان اليقين لا يدفع بالشك وقال الشيخ المتبحر الاوحد في كلياته وشيخنا المجلسي في البحار
وغيرهما في الاخبار هكذا فان كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين وذكر انه رأى في بعض قديمة مقروءة هذا الخبر اليقين صحيحين وهما هكذا فان كان
على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وهذا اصح هذا الخبر
في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الطائفة وذكر اكثر اجزائه مقطوعة وكذا
غيره في المدونين انتهى كلامه وروى الشيخ المفيد ره في الارشاد هذا الخبر بنحو الذي ذكرناه
ومنها ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي
ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع
صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس
ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه ومنها ما رواه سعيد بن غزوان عن ابي عبد الله ع قال
سمعته يقول كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب
يكون قد اشترته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر او بيع ما فيه لك دفع فيه او قهر او
امرأة تحتك اختك او ربيبتك والدليل على هذا الخبر حتى تستيقن لك غير ذلك او تقوم
به البينة ولا يخفى ان الخبر صريح في العموم ومنها موثقة ابن بكير قال قال ابو عبد الله ع اذا استيقنت
انك قد توضأت فابدأ بالوضوء حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها ما رواه فرات في الصحيح قال سئلت ابا جعفر ع عن السمن والجبن وجده في ارض المشركين انا كلهم
فقال ان علمت انه قد خلطه الحرام فلا وان لم تعلم فكل حتى تعلم انه حرام ومنها ما رواه
التهذيب عن القاساني قال كتبت اليه ع اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا
فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية ومنها موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال كل شئ نظيف

نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك ومنها ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح قال
قال ابو عبد الله ع كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ومنها
صحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه بعض اصحابنا ان رجلا في ظلمة الليل وانه اصاب كفه بول
فلم يدر البول بعينه اصابه ام لا وانه مسح كفه بخرقة ثم لم يجد بدا من ان يمسح بدنه بيده من
كفه ووجهه ورأسه ثم توضأ وصلى الصلوة فأجاب ع بجواب قرأته بخطه ان كان حين اصابه ظن
قلبي بشئ لا اعلمه فان تحقق ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك
الوضوء بعينه كان منهن في وقتهن وفاتت وقتهن فلا اعادة عليك لما مر قبل ان الرجل اذا
كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت وان كان جنبا او صار على غير وضوء فعليه
اعادة الصلوات المكتوبات اللوائح فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعلم على ذلك ومنها
حسنة حماد عن الصادق ع اذا اخطم الرجل قاصاب ثوبه من خطمه فليغسل الذي اصابه فان ظن انه اصاب
ولم يستيقن وان رأى في مكانه فليغسله بالماء ومنها قول امير المؤمنين ع بل ابدا اول اصابتك اياه
اذا لم تعلم انه جنبه في الخبر نزل على المطلوب وبعضها وان دلت على مواضع مخصوصة الا ان
الترك نزل على العموم وغير خفي ان كثيرا من هذه الاخبار نزل على محبة جميع صور الشك حتى
لو لم يكن في الاخبار الا الشرعية او الوضعية ولو لم يكن في نفس الكلام الشرعي او في موضوعه ما يوجب
تعلقه بهذه الموضعيات الخبرية بل ذلك لان كثيرا من الاخبار كما في زرارة وموثقة
ابن بكير وصحيحة ابن مسعدة وبعض صدقة ورواية الخصال مبني على مطلق اليقين لا ينقض بالشك فيشمل
هذه الاخبار بعمومها الوضعية والشرعية لشمل نفس الكلام الشرعي وموضوعاته وكذا قولهم ع
كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر لشمل نفس الكلام الشرعي وموضوعه فيرتفع صورة الشك كثيرا ولا يعلم انه
قذر وصورة العلم كذلك بالشك انه كذا ولكن لشمل جميع الصور التي ذكرنا ان الكلام
يجري فيها لو لم يكن مغيا بغاية ام لا لان جميع الصور المذكورة طرأ منها يحكم بحدوث
الشك فيها فيرتفع به الاخبار المذكورة قيدت بما ذكرنا حقيقة المذهب المشهور لا
ضعف القول الاخر اما قول ان قيد مطلقا فيعارض في دلالة هذه الاخبار
على محبة الكل وفي قول الفاضل السيد دال على محبة نفس الكلام الشرعي

الفوائد المكية

قال ذلك انه تواترت الاخبار عنهم بان كل حاج اليه الامة يوم القيمة وهو فيه مخطئ
وكم حتى ارى الذئب والنمر وهو فجور عنده اهل الزاع فمنع انه وهو قول (النزاع الحكم)
لا تعلم بعينها وتواترت الاخبار عنهم ع كبعد اهل بدر فيثبت امر بين رشده وبين غيه
مقطوع به لا ريب فيه وليس هذا دليلا ذلك ووجوب التوقف في الثالث الثاني وهذا الجواب
في غاية الضعف اما اولا فلان خلاصته ان الاستصحاب المختلف فيه هو الذي يتغير وصف
الموضوع والاخبار لا يتناول ذلك بل هي مثلة لما لم يتغير وصف الموضوع والا فلا فرق
لحدوث الشك فان بعض الاخبار يدل على ان الكبيرة اذا كانت يقينية يزول
الشك في حدوث عرض لا يبقاء به والشك الذي في الكبيرة شك عرضي لانه الا يتغير وصف
الموضوع اعني حدوث الشك يجوز العقل رفع الكبيرة وكذا اذا عرض الخفقة والخفقان فان دل
بعض الاخبار الاخر والا فالكبيرة فلا يخصص ان الاستصحاب يجب ان اراد بطلان حجة فيجب
لم يجز الخروج وكان عندهم ع فيكون داخلا في الذي لا نعلم حكم فيه التوقف وليته
انه في الامور التي رشده بين لدلالة الاخبار الكثيرة عليه مع انك قد عرفت ضعف
قاعدة التسليم الثاني في وجوه الاول انه لو تم لم يتم مع حكم الشارع بوجوب
كثيرة بالبناء على الاستصحاب حيث يكون في اجتماعها مفاسد للعلم بكونه حجة فان قد تتبع ونضع كلها ان الشارع
كيف ان الشارع حكم زوجيته وجواز اعتاق العبد الابق في الكبيرة وحكم ببقاء الملك حتى يعلم الناقل
وجواز الشهادة عليه وحكم ببقاء الليل والنهار حتى يعلم اليقين الناقض لها وغير ذلك في المواضع الكثيرة
فهذا الاستقراء والتتبع يدل على حجية الاستصحاب فليتدبر جملة اخرى في الاخبار الدالة على ثبوت
الاستصحاب في مواضع مخصوصة منها صحيحة معاوية ابن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع في الثياب السابرية
تعلمها المجوسي وهم اخباث وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها والله اغسلها واصلي
فيها قال نعم قال معاوية فقطعت له قميصة وخيطته وفتلت له ازرارا وازراره من السابري يعني
بها الثياب فربما صمت حتى اريح النهار وانا عريان وهي في الجمعة ومنها صحيحة عبد الله بن
المغيرة قال سئلت لابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي قال يرشش بالماء ومنها صحيحة
ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الخياط والقصار يجوز ان يكونا يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه
يبول ولا يتوضأ نقول في عمله قال لا بأس ومنها صحيحة خيثان بن سدير عن ابي عبد الله ع انه سئل عن

الثاني من وجوه الادلة

وان قام فرج فخرج منه ريح او خرج منه شيء عظيم ثم استنجى رجل فرغم انه لم يخرج منه شيء ما تقول في نسيانه فقال اما
ما عرف فليس عليه شيء فلا تقربه واما ما لا تعرفه فهو بمنزلة البول فعليه ان يغسله ومنها رواية معوية بن وهب
قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون في داره ثلثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه ويخلي الدار ما حالها
في داره والدار ما حدث له في الولد ان لا نعلم انه احدث في داره شيئا ولا حدث له ولده والقسم هذه الدار
بين ورثته الذي ترك في الدار من يشهد له على ان هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثا بين
فلان وفلان فنشهد على هذا فقال نعم قلت الرجل يجوز له العبد والامة فيقول ابق عندي والبق امس في البلد
فنكلفه البينة لهذا انا نعلم انه كان عنده ولم يزل عنده فنشهد على هذا ان ملكه ونحن لم نعلم احدث
شيئا قال فقال ما يعجبني ان يشهد على هذا حتى يعلم ما علمت ومنها رواية محمد بن
مسلم قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يرى المرأة لا يعرفها ولا يعرف اهلها يشهد عليها قال نعم قلت
فيشهد عليها ان تكون امرأته ولا يدري ما هي بعينها قال نعم قلت اراك شديدا قال ان الشاهد لا يشهد
الا على ما يعرف قلت فيشهد على رجل بعينه قال نعم قلت فيشهد على امرأة بعينها قال نعم ليس
هذا مثل هذا ان هذا امر قد كان ومنها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن
غلام اشتريته وهو سكران ولم يكن ذلك من عادته فزعم انه سرق قال يرد عليه ومنها رواية
اسحاق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم ع عن الرجل يشتري الجارية فيدعها عند اهله ثم يرجع اليها
فيجدها قد حملت فيقول لم يكن هذا عندي وقد كان يطأها قال هي امته ان شاء باعها وان شاء
امسكها ومنها رواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري الجارية فيدعها
عند اهله ثم يرجع اليها فيجدها قد حملت فيقول لم يكن هذا عندي وقد كان يطأها قال هي امته
ان شاء باعها وان شاء امسكها ومنها رواية زرارة ومحمد بن مسلم انهما سألا ابا جعفر ع عن شراب الطلا
الذي يطبخ حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فقال قد حلت الخمر وافسدت ما فعلت فقد حرم
قال قلت فالطلا على النصف من ذلك قال لا بأس ومنها رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير
المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير خبزها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين ع
يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه ليس لها بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن فقيل يا امير المؤمنين
لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا هذه جملة في الاخبار الواردة في ثبوت
الاستصحاب في مواضع مخصوصة والاخبار الواردة بخلافه كثيرة بحيث لا يقبل الجمع الا بالحمل الاول
عرفت في هذا القسم متواترة بالمعنى ولا يخفى ليتدبر في تفاوتها وتفاصيلها كما يقبل الظن الناشئ بالطريق الثالث ليتدبر
نقل اللغة التقرير يخرج عن البراءة وقد ادعى على ذلك الاجماع فاذا ثبت وجب العمل في الاحكام الشرعية على سبيل

الرابع من وجوه الادلة

الجزء والتفصي يجب لبقي الجواز في كل وقت ثبت ذلك فيه لانه لا يجب ان يثبت المزيد اليقيني في قبل الشريعة وهذا الدليل لا يشمل جميع
صور الاستصحاب لا يدل على حجية بعض صوره وهو ما يكون الموضعين الاخيرين كما اشرنا اليه لانه لم يحصل الجزم بشغل الذمة
في الوقت المسكوت عنه في الرابع لكن ثبت ولتحقق وجوده في زمان او حال ولم يعلم او لم يظن حدوث ما يزيله يظن بقاؤه [illegible]
اذا علم ثبوت حكم من الاحكام الشرعية في وقت او حال ثم جاء وقت ثان او حالة ثانية ولم يظن حدوث ما يرفع الحكم الثابت
الاول يحصل الظن ببقاء الحكم المذكور في الوقت الثاني او الحالة الثانية وظن الفقيه اي مع شرائط الفتوى المعتبرة حجة
حجة والدليل على حجية ظنه امور منها الاجماع ومنها انه لو لم يكن حجة يلزم انسداد ابواب الاحكام الالهية لان طرق العلم
مسدودة لان المتواتر ظني الدلالة وان كان قطعي السند فلا يفيد الا الظن واخبار الاحاد لا يفيد الا الظن لا تعدد الا
الظن لوجوه كثيرة كظنية السند والدلالة ونحوهما والتقطيعات التي وقعت فيها وفروع كثيرة منها مخرج التقية وغير
ذلك من الامور التي توجب ظنيتها والاخبار المتواترة قليلة غاية القلة مع اشتراك بعضها في الظاهر مطلق والالفاظ
المحتملة لا تفيد الا الظن فينحصر استنباط الاحكام بالظنون الاجتهادية ومنها ان الظن طرف راجح فلو لم يعمل به
بالطرف المرجوح يلزم ترجيح المرجوح وهو باطل قال المحقق الشيخ حسن في المعالم وانما اكتفينا بالظن لانه شرط القطع لانه
لا سبيل اليه غالبا فلو اشترط لادى الى تعطيل العمل باكثر الموارد وهذا المحذور بعينه يأتي في [illegible]
العلم بعينه وثبوته انتهى واورد عليه اولا بانا لا نسلم حجية ظن المجتهد مطلقا بل الظن الذي هو حجة هو الذي حصل
من الكتاب والاخبار والاجماعات لا الظن الذي حصل من الاستصحاب وثانيا بانا لا نسلم حصول الظن بالبقاء لاتيان كل حكم
الشرع [illegible] في عدم بقائه او في رد حصول الظن في بقائه بعيد وجه [illegible] محل شبهة
لتكون الحكم الشرعي يمكن [illegible] غاية الاحتياط والجواب عن الاول ان الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد
تدل على حجيته مطلقا وتخصيص افراد الظنون بالحجية دون الاخر بلا مرجح مع ان عمدة ادلة حجية خبر الواحد هي
هو انه حجة ظن المجتهد كما عرفت من كلام صاحب المعالم ثم بعض الظنون خارج باعتبار النهي والاجماع
كالظنون التي حصلت من القياس والاستحسان واشباههما والجواب عن الثاني [illegible] المحتملات [illegible] اكثر من غير
[illegible] المحتملات [illegible] وجهاتها بعد التحقق في الثبوت [illegible] والالتزام
[illegible] والمناسبة [illegible] البلدان [illegible] احتمال زوال البلدان [illegible]
[illegible] الواحد [illegible] يتحقق [illegible] مع البلدان الباقية عنده [illegible] وهنا الحكم

المطلق اي من اعتبر الحكم الثابت في الشرع حجة كان استمراره وعدم استمراره سواء في نظر العقل لان [illegible] فلا يدوم
ولعله [illegible] لا يعلم [illegible] لا يجوز بقاؤه [illegible] لم يعلم الاغلب في الشرع اذا كان
مرددا بين كونه من هذا او ذاك وكان الحاق احدهما بالاغلب والاكثر يحصل الظن بكونه منها فلو الاغلب الاكثر لا سيما
اذا كانت الاغلبية والاكثرية بحد [illegible] والعلامات [illegible] لا يخلو عن الظن
وهذا الدليل يشمل صور الاستصحاب ولا [illegible] حصول الظن المذكور ولما كان هذا الدليل عمدة ادلة القوم سيما الاوائل
حملوا الحجية الاستصحاب مطلقا [illegible] ان الاستصحاب بنفسه لا يجوز [illegible] الحكم الثابت بنفسه لكنه دليل الدليل
على الحكم كما تقدم في مسئلة الاستصحاب ~~بنفسه لا يجوز [illegible] على الحكم الثابت بنفسه~~ لكن في وجوب غلبة الظن ببقائه لو
كان متحققا على [illegible] الاصل على دليل وجوب [illegible] ذلك الظن [illegible] الحكم
اذا كان متحققا في [illegible] او وقت ثم جاء [illegible] او وقت اخر [illegible] ثبوت الحكم المذكور [illegible]
او الوقت الثاني يحصل الظن ببقاء الحكم [illegible] دليل الوجوب [illegible] حجية الظن
باعتبار هذا الدليل وهذا الدليل هو [illegible] الذي هو ثبوت الحكم في الوقت الاول مع [illegible]
الاغلب [illegible] المحقق [illegible] قال المحقق انه اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم

المحقق الحلي

دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه
الى الدلالة حكى عن المفيد انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم [illegible]
الى الدلالة [illegible] ذلك المتيمم اذا دخل في الصلاة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى الماء في اثناء الصلاة هل
يستمر على فعلها [illegible] استصحابا للحال الاول ام يستأنف الصلاة بالوضوء [illegible] الاول
[illegible] الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا للحكم
فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح
رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل
منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع [illegible] وفي هذا الدليل [illegible] لان [illegible] وهو
احتمال عدمه [illegible] لثبوت الحكم فيه [illegible] فلا يكون الحكم في الوقت الثاني [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] التوقف [illegible] الحكم [illegible] الوقت الثاني [illegible] الحكم في الوقت
الاول [illegible] وهو غير محل النزاع [illegible] ان يقال ان الاستصحاب [illegible] المحققين

الا ان احتمال العدم راجح فرجح الفقيه بناءه على ان الاغلب في الحكم الاستمرار وهذا دليل لهم على حجية
الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب الامكان الذاتي فيجب ان يكون في الزمان الثاني جايز الثبوت
كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه لا لآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير
تقدير عدم العلم بمؤثر يكون البقاء راجح بناءه على الاغلب فالحكم الثابت بالبقاء والاستمرار وبهذه
العناية يندفع عنه ما ورد عليه بعض الاذهان حيث قال هذا مع ان التقدير عدم العلم بمؤثر
في العدم في الزمان الثاني لكن لا يعلم المؤثر في الوجود في الزمان الثاني اذ الممكن نسبته متساوية الى الطرفين
فكيف ان مع السواد والعلم بمؤثر في الوجود والزمان الاول لا يكون نسبته الى الزمان الثاني الا ان يقال
لعدم احتياج الممكن في البقاء الى مؤثر هذا هو وهو كما ترى ولا يدفع اصلا هنا الا التطفيل كما لا يخفى
وذلك لانه وان يعلم المؤثر في الوجود كما لا يعلم المؤثر في العدم الا ان الاغلب في الممكن ان يكون كان
البقاء والاستمرار يكون بقاؤه عند التجرد راجح ولا يعبأ بتجاويز امور اخر كما مر ذكره
ثم ان في كتب القوم وجوها اخر في الادلة على حجية الاستصحاب الا انها لما كانت عند الانصاف
غير سديدة طوينا عنها كشحا والعدل الحري واذ قد تحرر لك حجية الاستصحاب بطل فلنذكر الان ادلة
المخالفين ونشير الى ما يرد عليها البحث الرابع في ادلة النافين للمشهور اما ادلة النافين مطلقا فجميع
ما يمكن ان يذكر ما عدا ما نقله صاحب المعالم ان في الاستصحاب اجتماع ضدين لان الحكم في غير الدلالة لان الحكم الاول
مختلفان وحيث كان غير واجد للامر في الزمان الاخر فليكف سوى بين الزمانين في الحكم فهو غير دلالة
كما مر واذا كنا اثبتنا الحكم في الادلة بدليل فلو وجب لنفي ثانيا فان كان الدليل يتناول الزمانين سوية بينا
فيه ليس ههنا استصحاب وان كان متناول الدليل انما هو الزمان الاول فقط والثانية عارية
في الدليل فلا يجوز اثبات حكمه الحكم لما في غير الدليل وعرفت هذه الحكم مع ما فيه في الدليل مر
الاول لو تم فهو في الدلالة على ان الحكم الثابت بالدليل فذلك لك الثانية انما هو واجب على الوجه
حسبما صور الاستصحاب مشترك في حصول الشك في الثانية بين الدليل وبين بقاءها لما لا فان الدليل
ان تناول الثانية فهو وهو ذلك الحديث شك ادام بقاءها فالشك فذلك في عدم الاستصحاب
هنا ولكن هنا شق آخر وهو ان يكون الشك في تناول الدليل للثانية وعدمه وح يتمسك
ببقاء الحكم في الثانية بالاخبار المذكورة وسيأتي الادلة النزرة ثم ان السيد اورد على الاصل

ما صلح على ذكره صاحب المعالم وهو ليس لنفي ثبوت الحكم في الثانية الا ان نفي الدوام لا يقتضي استمراره الا على
لم يعلم استمرار الدليل على موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة يحركه محرك في الحوادث
فيجب الحكم بالاستصحاب ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا يدل على عدم الدليل الدال على ثبوت الحكم في
الاول وبقيته اثباته وهذا يثبت ذلك فرجاته واحد وهو سبب الاستمرار وهذا يتعلق بشرط خبر عنه اولا يتعلق فاذا وقد علمنا
ان الحكم الثابت في الثانية الا يثبت بشرط فقد الدليل وهو الدليل في الثانية ثبوته في الاول والاختلاف
في الثانية والاول امتنان مختلفان وقد ثبت في العقول ان الزمان هو زمان الدار ثم غاب عنه لا يمكن ان يتيقن استمرار كونه
في الدار به لبد متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع تقدم الرؤية فان القضاء
بان حركة الفلك مجرى على الاستمرار الا حكام فذلك معلوم بالادلة وعلى فرض ان رؤية الامام لم تغير الحكم الا لانه
ثم فان ذلك مسبب في فاعل فيجب لا تقطع بخبر فاخبر عنه وجرى مجراه في البداءة على الاستمرار وجهه وذلك انه
لابد للقطع على الاستمرار في الدليل اما عادة او يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر جوزنا
زواله لغلبة البحر الان بمنع في ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لابد منه انتهى عبارته وتحقيقها كما تقدم
في المقدمة الاول ان ثبوت الحكم في الثانية يحتاج الى دليل وهو يعم بشمول الدليل اما في الثانية على المتفق عليه
اما في الاولى فقط فلا يلزم اثبات الحكم في الثانية بهذا الدليل وجوابه ظاهر فان الاخبار الكثيرة كما عرفت انه
على اليقين الاول لا تترك اعتبار الشك في الثانية وبعد دلالة الاخبار الدالة على نقض الحكم بهذا الكلام لا
مع تقدم ما عرفت انه اخر كما عرفتها واستدل بعضهم على عدم حجية الاستصحاب بان الوجوب والحرمة والكراهة والاباحة
والنجاسة في الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية طنية فيجب ان يكون الاستصحاب في قبول الرجوع منها
في الكتاب والسنة والاجماع والاستصحاب ليس واحدا منها ولكن يجوز عندنا لان حجية الاستصحاب بظاهر الاخبار
المستفيضة الكثيرة الدالة على ان الشك في الشيء يوجب نقضه بيقين آخر فالزمان الثاني ناقض الدال على تحقق الحكم
في الزمان الاول بضميمة الاخبار المذكورة يدل على بقاء الحكم في الزمان الثاني وهذا مع معارضتها بوجوه
اخر في الادلة كما عرفتها وايضا ذهب بعض انه فاضل البحر في حجية الاستصحاب انه خبرية وبعضها طلبية وهو ان
الاستصحاب الذي ثبت حجيته هو الاستصحاب في موضوع الحكم الشرعي اذ لم نفهم حجية ان الاستصحاب
حجية الاستصحاب انما هو على الاخبار لقصور الادلة الاخر عنه والاخبار كلها يدل على حجية الاستصحاب

في موضوع الحكم الشرعي دون نفسه لان مفهومه انه اذا حصل شك بحدوث اليقين بعد اليقين بالطهارة لا ينقض اليقين بالطهارة وليس فيه دليل على انه اذا حصل الشك في كون الشيء اليقيني الوجود حدث بعد الحكم بحدوث هذا الشك وفيه كما عرفت لئن كبرى في الاخبار دليل على ان مطلق اليقين لا ينقض بمطلق الشك سواء كان في نفس الحكم او موضوعه وبعضها دليل على ان كل شيء طاهر حتى يعلم انه قذر وهذا اليقين يعم الصورتين مع ان الشك في الموضوع مستلزم للشك في نفس الحكم الشرعي وقد تقدم كل ذلك مفصلا في بحث الاستصحاب والشيخ الحر ان على فلا يغيره بأيا وان كثيت فارجع اليه وانا ما ذاهب اليه المحقق الاستاذ الخوانساري قدس سره في شرح الدروس اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب يثبت حكم بوجود شيء آني سابق عليه وهو تسعين بعتبار انقسام الحكم الموجود فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل اذا ثبت حكم الشرع نجاسة ثوب ابيض مثلا فرعان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ليقين بحكم الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بطهارتها والثاني مثل اذا ثبت رطوبة ثوب فرعان فبعد ذلك الزمان ليقين بالحكم برطوبته عام يعم الخفاف وذاهب بعضهم الى تخصيصه بالاول فقط واستدل كل في التوفيق بالدليل المذكور في محله فاقره عز افادته اكرام كما يظهر عند التامل انتهى ما اردنا نقله منه اقول هذا هو الظاهر فنقول ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه لقوله دليل عليه ولا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثبت في حدوث كان كذا او وقت كذا معين في الواقع بلا اشتراط فيه اصلا في اذا حصل ذلك الحكم كيلم باستمراره الى ان يعلم وجود حد مرتفع له والحكم بنفيه بحجة الشك في وجوده الدليل على حجيته ان الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري وكان الاول ليس عند التحقيق يرجع اليها فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان اجراء ذلك الحكم في غاية مثلا فعند الشك بحدوث الغاية يلزم تمشي التكليف المذكور لم كان التكليف بالحكم يستلزم الخروج عن العهدة وهو لم كان التكليف المتيقن فلا يرتفع ذلك التكليف حتى الشك ليظهر وجوب الخروج وانه على الثاني فانه امر اظهر كما لا يخفى والثاني وهو في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا الحاصل على حجية الخبر الذي ذكرته لكن على حجية ذكره الفرد لانه اذا حصل اليقين في زمان

فرعان اخر بالشك فيه الرواية وهو بعينه ما ذكره قلت الظاهر ان المراد فرعان نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض لم يكن يوجب اليقين لولا الشك فيما ذكره ليس كذلك لان اليقين بكل فرعان ليس بموجب حصوله فرعان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه اقول يرد على كلامه هذا الامران الاول ان الدليل الاول اخص من المدعى اذ الصور التي ذكرنا ان الاستصحاب يجري فيها منها ما لم يكن المتيقن الذي حال الحكم شاملا لحين الازمنة ليقينية بل ما يشمل اذا حصل الشك في زمان خاص لبعض افراده ومنها ان يكون زمان حدوث الحكم في زمان معين لا حال ذلك فيكفي في ثبوت حكم في هذه الصور كان في جميع الازمنة لا حال النص يقينا فشمل الادلة في جميع الازمنة بعتبار النص يكون يقينيا فاذا وقع الشك في جزء من الزمان بعتبار معارض لا يترك الحكم المذكور اليقيني لان شمول الادلة اليقين يحتاج الى البراءة اليقينية وان صار شمول الادلة مشكوكا وقد ذكرنا في جميع الاجوبة فتخصيص هذا الدليل بالصورة التي ذكره ترجيح بلا مرجح نعم يكفي لهذا المعارض اذا كان اضعف من النص العام او المطلق ليطرح هذا المعارض ويؤخذ بالحكم الذي دل عليه النص فالدال على الحكم في جميع الازمنة هو النص لا الاستصحاب الا ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستصحاب هنا وحجيته فانه في هذه الصور كما يكفي اثبات الحكم ثبت بالنص يكفي بالاستصحاب ليضيف وقد ذكرنا ذلك فيما ذكرنا بيان اوضح ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يجري في الحكم الذي ثبت في زمان ولم يعلم استمراره او نسخه بعد ذلك الزمان او علم استمراره في الجملة ولم يعلم انه هل يجري ابدا او في بعض الازمنة وعدم جريانه في احد الصورتين لا جل انه اذا حصل الشك في زمان بعد الزمان الاول في الصورة الاولى او بعد انقضاء قطعة منه في الزمان الثاني بانه هل الحكم ثابت ام لا فالحكم في هذا الزمان مشكوك فيه لان اليقين لم يعلم الذمة يحتاج الى البراءة اليقينية لان قول ليس في الذمة في هذا يقينيا لانه يرد دليل يشمل بعمومه او اطلاقه حتى هذا الزمان حتى يثبت الحكم بعتبار الدليل كان في هذا الزمان يقينيا فاذا وقع الشك لا يعبأ به لوجود الدليل المذكور بل شمول الحكم في اول الامر لهذا الجزء من الزمان كان مشكوكا هذا كلامه رفع مقامه على ان اليقين لشغل الذمة يحتاج الى اليقين او اليقين او الظن الشرعي بالبراءة وان بنى الامر على ما يستفاد من ظاهر كلامه رفع مقامه فمرجع حصول اليقين او الظن الشرعي هو العلم او ما يقوم مقامه في الزمان الذي وقع الشك في دليل او في بعض ذلك كان بمجرد الشك فيرد عليه ان هذا الدليل في الصورتين اخيرتين يقضي لان الزمان الذي وقع الشك فيه من

طهر قبل التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فلان التمسك فيه مشروط بان يثبت بعدم عدم في القسم الاول
انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فحينئذ يتم التمسك بالاستصحاب ولا فائدة فيه ولهذا في الاخبار التي فيها اليقين بالطهارة
الامثلة قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مستمر الى ان يتحقق ملاقاة النجس مثلا ثم يرد
عليها الماء على الوجه المعتبر في الشرع ومن فائدته ان حصول الشك بورود ماء مزيل للحكم بزوال النجاسة والاخر
ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لا يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة
محدودة او لا الى غاية محدودة ثم انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم الحكم الى الوقت
الذي ذكرنا في الغير اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع الفهم ان في القسم الثاني ثم يرجع مثله في القسم
الاول وان اليقين لا ينقض بالشك فدفعه لان الظاهر لم يجوز اليقين فيه بالشك اصلا
بل هو بعدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط
فلعل الفهم هو في الامور التي رجح بعضهم انتهى كلامه رفع مقامه اقول ليت شعري بم حكم للاعمال بالاستصحاب
بالاستصحاب في القسم الثاني ولا يشمله الاخبار مع انه في المواضع التي عن فقيه الاستصحاب فيها
ان ذلك لان الاعتبار على وجوب الاجتناب عن النجس عنه لقسنا فاذا اشتبه بغيره وزال عنه المعلومية
علم ان تعالى قد تحقق المنع عن استعمال ذلك النجس المعين فاذا وقع الشك لاجل الاشتباه بغيره يجب
ان يستصحب الى ان يثبت غيره ولا شك انه لو لم يكن هذا الشك وقطع النظر عنه كحصل اليقين بوجوب
الاجتناب فهذا الشك يرتفع بهذا اليقين بالاعتبار المذكورة الظاهر فيه ان كلام طاب
ثراه في هذه المسئلة مناف لما ذكره عند سابقا في اطراف الاشتباه بعد يقين النجس في نفس
ما ذهب الاشتراك الاحتياط لو كان الاشتباه حاصلا في حين العلم بوقوع النجاسة فيكون
لا يعلم لا يجري فيه الاستصحاب لانه لم يحصل قبل ذلك العلم بتحقق نجس معين حتى يحصل اليقين بوجوب
الاجتناب عنه ثم يستصحب ذلك ولا يعارضه الشك الطاري ولكن هذا اعتبار في صحة الاسناد لعدم تحقق فيه
الاستصحاب ثم يمكن ان يجري الاستصحاب فيه في الشق الاول لبعض الطرق الاخر بان يقع وجوب استعمال
الماء الطاهر في الاحداث والاخباث بيقين فاذا وقع الشك في الطهارة ومنعه لان استعماله
ووقع فيه الشك لان اليقين لا يرفع بالشك الا ان جريان الاستصحاب لمثل التحقق معارض بمثله

صاحب الوافية

بما ثبت الطهارة في الاشياء وخصوص اصالة الطهارة في الماء لورود الاخبار الكثيرة بها واما ما ذهب
اليه الفاضل التوني فاستدل عليه بان الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام
الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية المطلوب فيها
الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية
كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي ومما لا يضر
فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول يكون وجوب
ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم
في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك
ان قلنا بان الامر للتكرار او الافادة المطلق بمنزلة التكرار في اجزاء الوقت ونسبته الى جميع
الازمان اليه نسبة واحدة في كونه ادائيا في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان الامر
اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب
في شيء ولا يمكن ان يقال ان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد
ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار
والتخيير ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال
بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك
لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات
والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير
ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق في الايجاب والقبول فان سببيته
على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه
مما لم يكن السبب وقتا والكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء
على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت
ذلك الحكم في الزمان الثاني فيه الحكم ليس الا للثبوت في جزء اخر بالنسبة الى السبب في

اقتضاء الحكم في كل جزء لنسبته واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر ما ذكرناه
الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الحكم الوضعية من الكتاب والسنة لعدم الموانع للاحكام الخمسة في حين انه كذلك ورد فوضعه في الاحكام الخمسة
اما هو بتبعيتها كما يقال طهارة الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره فهل تبقى نجاسته فيه ط الاكثر الثاني عند الصورة
لوجوبه قبل زوال تغيره قال مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيلزم كذلك لوجوبه بعده
ويقال في المتيمم اذا وجد في اثناء الصلوة ان صلوته اذا كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده لان
مكلف وما مورا بالصلوة بتيمم قبله فكذا بعده قال مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا
بعده والشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب والشرط
والمانع في وقت لا يفيد العلم والظن بوجوده في غير ذلك الوقت فلا يفيد ما نحن فيه نعم يرد على هذا
انه اذا علم تحقق العلة التامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم ببقاء الشك لا يدل
ليضر يتوقف في الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر في الاخبار انه اذا علم وجود شئ
فانه يحكم بوجوده بعد زواله انتهى اقول في كلامه مرتين مواضع للنظر الاول قوله وعلى الاول
يكون وجوب ذلك الشرط مذيه اه والايراد عليه ان نسلم ان الامر اذا كان موقتا يكون ثبوت الحكم في
جميع ذلك الزمان بالنهي والكلام اذا حصل الشك في دخول الوقت الذي هو الغاية فلا يمكن رفع هذا الشك
الا بالاستصحاب بناء على ان اليقين لا ينقض الا بالشك وهو ظاهر الاخبار حيث فيه الثاني قوله وعلى الثاني ليضر
ذلك والايراد عليه ان الامر اذا تعلق بشئ ان الحكم يكون ثبوته في جميع الزمان لاجل هذا الامر الدال انه اذا
رفع الشك في ثبوت ذلك الحكم فيرجع في الزمان الى عام معارض اوفى اخر يحكم رفعه بالاستصحاب والحكم برفعه
بهذا الامر كما تقدم الثالث انه يمكن ان الاستصحاب في مواضع ليضر كما تقدم في مقدمة الرابع ليضر ذكره
اكثر في الاحكام الوضعية ليضر قال الشارح اذا جعل شيئا سببا لشئ اكثر عند الاطلاق يحكم بتحقق
السببية لا ان تحقق المزيل يقول انت لا تستصحب بناء على ذكره وان كان الحق خلافه لان
فرضوه الشك لا يمكن رفعه بالاستصحاب الوجه الخامس في شروط العمل بالاستصحاب اعلم ان للعمل بالاستصحاب
شروطا ذكرها العلامة في مواضع منها الاول ان لا يكون هنا استصحاب اخر معارض له كما اذا غسلت
ثوبا نجسا بالبول طاهرا ثم علمنا ان الثوب اصابه منذ بعد الغسل فانه يتعارض هنا استصحاب الطهارة

طهارة الثوب فلا يمكن العمل بعد الاستصحابين فيجب الرجوع الى امر خارج ومنها ما اذا شك السيد في نفوذ عتق عبده
الابق فاجزاء عتقه عن الكفارة بناء على استصحاب الحياة معارض باستصحاب شغل الذمة وفي هذا القسم نظر
العبد المطلوم قال باستصحاب عدم الذبح فيه معارض باستصحاب الطهارة واستصحاب عدم الموت الثاني
ليس يكون الحكم المستصحب ثابتا قبل الوقت الاول حتى يمكن ان يحكم منه على الوقت الثاني ان الكلام
في الوقت الثاني يوجب زوال الحكم جزما وقد ذكر اصحابنا في العلامة شروطا الاتي كلها راجع الى عدم وجود
المعارض وحدوث المزيل وهذا ضابط كلية تحكم اعانها حتى يجوز العمل بالاستصحاب صحيحا الوجه السادس
قد ذكر للاستصحاب امثلة التي تقوم على عدة الاستصحاب منها استصحاب الطهارة اذا حدث عند الشك في المزيل ومنها
بقاء اليوم في رمضان عند الشك في الغروب فيحرم الاكل ومنها استصحاب بقاء الليل فيه عند الشك في طلوع
الفجر فيجوز الاكل ومنها استصحاب الخوف عند الشك في القوة بعده ومنها استصحاب شغل الذمة عند الشك
في ادائها فاذا الزكوة او الخمس ومنها استصحاب في اعيان عند الشك في نقلها فيرجع استصحاب الوضع
ومنها استصحاب بقاء عادة الى بعض عند الشك في انقضائها فلا تقضي ومنها استصحاب جواز تصرف
الولي في مال الطفل عند الشك في بلوغه ومنها استصحاب الطهارة عند خروج المذي والشك في كونه ناقضا
ومنها استصحاب الطهارة لو كان اناء مملوا فاوجد متغيرا وشك في ان تغيره في الاناء او في شئ طاهر
ومنها انه لو وجد في ثوبه منيا وشك في كونه في اخر نومه او تقدمه عليه فانه يحكم بكونه في اخر نومه
لاستصحاب عدم حصول اليقين ومنها انه لو علم كنجاسة الاناء ثم شك في كونه كرا فيحكم بنجاسته استصحابا
لما لم ان تحصيل اليقين والقول بانه من تعارض الاصلين بناء على انه يحكم لم يتعلق اليقين
بطهارة حاصل لان الاصل طهارة الماء الطهارة وحصول الشك في تغيره بالنجاسة مدفوع بانه لا تعين
لاصالة الطهارة بعد العلم بالنجاسة ومنها استصحاب الطهارة اذا علم بالنجاسة بعد الطهارة وشك في تقدم احدهما
ومنها لو تعارض الملك القديم واليد الحادثة وشك في الترجيح فقد ذهب الاكثر الى ترجيح الاول الى
استصحاب الملك ومنها استصحاب بقاء الخيار بعد العقد لو اخر المشتري رد الثمن واشكل الفسخ لواخر البائع القيمة وانكره المشتري ومنها لو اتفق الوصي واليتيم على الانفاق فيرد موت
الموصي في وقت الدعوى لكي يحلفا فيرد الموت عند من يقول الوصي في يوم الموت على هذا الوقت

سنتان وقال البستي بدرسة فيقبل قول البستي لتعلق بحياه المورث ومنها لو حلف الوارث والموهوب له فتحقق الهبة في التبرعات في الصحة والمرض فان علم موت الواهب انه مورث في المرض فالقول قول الوارث نظرا الى استصحاب عدم تحقق الهبة في الصحة وان لم يعلم ذلك بل احتمل ان يكون هلاكه فجاءة او بقتل فقيل ح يقدم قول الموهوب له نظرا الى اصالة العدم وقيل يقدم قول الوارث مطلقا نظرا الى الغالب فيكون في باب تعارض الظاهر فتفطن ومنها استصحاب صحة الصلوة او الصوم او الاعتكاف او غير ذلك في العبادات عند الشك فيعرض مبطل او المشتة لهذا الاصل كثيرة لانه كثير الوقوع الا ان ذكره كاف لتشويع الفصل الخامس في اصالة عدم تقدم الحادث اعلم ان الحادث عنوانه كل امر وجد فيه بحيث لو استصحب عدمه ولو قبل وجوده فيصدق عليه انه حادث فيكون الاصل عدم الوقوع قبله لان الاصل عدم الوقوع تقدم الحادث وان كان تحت اصل العدم لانه راجع الى ان الاصل في الحكم العدم بيان ذلك ان ما وقع الشك في تقدم الفاسد على الاستعمال وتاخره عنه في التجارة والاصل فيها العدم ح ان كان الفساد في تقدمها عليه غير معلوم فيتغير ويوخذ ثمنها الذي هو المتيقن وبينها عموم وخصوص مطلقا اذ اصل العدم اعم مطلقا من اصل تاخر الحادث بيان ذلك ان حقيقة اصل عدم تقدم الحادث راجعة الى ان الحكم بتحقق الحادث في الخارج الان انا نشك في انه هل تحقق في زمان متقدم او متاخر وكان تحققه في زمان المتقدم بناء على ان الاصل في الحادث العدم هو التمسك باصل العدم فكل اصل عدم التقدم يصدق عليه اصل العدم بخلاف العكس فانه اذا شك في تحقق وجود حكم في زمان فنفي وجوده فيه يصدق عليه اصل العدم ولا يصدق عليه اصل عدم تقدم الحادث لعدم وقوع الشك في التقدم والتاخر ثم انك قد علمت ان اصل العدم حركة اصل البراءة واستصحاب حال العقل فيجوز اذا كان الحكم الذي وقع فيه الشك هو التكليف كالحرمة او الوجوب في غيرهما من الاحكام يمكن نفيه بادلة البراءة مع قطع النظر عن ملاحظة اصالة تاخر الحادث بل بمقتضى اجراء الحكم الذي منها على اللاحق فيرجع الى البراءة الاصلية وان امكن نفيه بملاحظة المذكور ليفيد حتى يكون استصحاب حال العقل وان امكن الحكم المذكور لكنه بالنظر الى كان شيئا آخر فلا يرفع ملاحظة عدم الدخول واستمراره الى الزمان الذي وقع فيه الشك فتوجه فيه الزمان الشك فيه يكون في استصحاب حال العقل واذا عرفت هذا تعلم ان كل اصل عدم تقدم الحادث ليغير لانه اذا كان نوعا خاصا من العدم فهو ليس بحجة اصل العدم الحر فيه ليفيد بلا تحادث ثم اعلم انه قال بعض المتاخرين ظاهرا

ذلك في ح

كان الاستدلال باصل البراءة مشروطا بان لا يثبت بطريق شرعي حكم تكليفي مخالف لها فكذا الحكم بالتغيير مشكل اذا استصحاب عدم ثم ظهر ان هذا الحكم تحدث كان قبل ذلك بحيث مشكوك ويجب ان التطهير وان كان قبل الاكل او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل الاخر ذلك الاستصحاب لانه انما يثبت حكم بلا دليل فان محله الاصل في النفي باعتبار فيه التكليف الناشئ من وجوب اعلام المكلف بالتكليف فلذا الحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالدليل يلزم اثبات حكم وغير دليل وهو باطل اجماعا انتهى اقول فيه نظر لان لا نسلم انهما القائلين بالاصل في البراءة في التكاليف وقد ذكرنا ذلك مفصلا قبل ذلك فراجعه اصل البراءة وقد بينا ان مقتضى ادلته تحكيم اصل البراءة نفي التكليف فاذا كان الاستدلال باصل البراءة مستلزما للتكليف من جهة اخرى فهو خطا غير قابل للاعتبار واما اصل العدم واصل تاخر الحادث فان كان الحادث المقصود نفيه هو التكليف وكان الاستدلال على نفيه باعتبار ادلة البراءة حتى يكون اصل البراءة فالحكم فيه هو الحكم في ما لو شك في ان الحادث المقصود نفيه في التكاليف شرعية او لا وكذلك لم يكن الاستدلال على نفيه بادلة البراءة بل بادلة الاستصحاب حال العقل لكان الحكم فيه كذلك لان الاستدلال في هذين الصورتين يكون في استصحاب حال العقل وهو جار في كل المقامات سواء كان الاستدلال به مستلزما لاثبات تكليف آخر ام لا وادلة الاستصحاب حال العقل هي بعينها ادلة استصحاب حال الشرع وهي مبقية للتكليف وبالجملة هذا الشرط متحقق باصل البراءة وهو ظاهر لا شك فيه لبيب ماهر نعم تحتاج اصل العدم اصل عدم تقدم الحادث مشروط بعدم تعارضها مع مثلها وسائر اقوى من الادلة والامارات هذا وقال بعض الاتي من المتاخرين يشترط في الاستدلال المتمسك فيه باصل ان لا يكون جزء عبادة مركبة سواء كان الاصل اصل البراءة او اصل عدم تقدم الحادث فلا يجوز التمسك به في نفيه لدفع الدخل فيه في ثبوته ونفيه وقال حاصل هذه العبارة المركبة انا وقفنا على النص في اجزائها ام لا فان وقفنا فيه فان لم نجد في هذا النص مشتملا على هذا الجزء المشكوك فيه فيكون هذا الجزء منفيا بالاصل وان لم يرد فيها نص فلا يكون نفيه بالاصل لان العبادة توقيفية موقوفة على بيان الشارع فاذا لم يرد بيان الشارع لكم لنفي بعمل جميع المخترعات حتى يحصل اليقين بالبراءة لان اشغال الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية اقول هذا الكلام في غاية الوهن والضعف وذلك لانه يرد على الصورة الاولى اخيرا وهو النص الذي لم نجد ونعلم بالاجزاء

اثبت بعض الاجزاء ولم يثبت منه نفي هذا الجزء الذي يراد نفيه بالاصل لانه ان ثبت نفي هذا الجزء بغير الاصل لان العموم
الجزء الذي يدل النص صريحا على نفيه فكيف يكون هذا الجزء منفيا بالاصل نفيه محتاج الى ضميمة الاصل ويرد
على الصورة الثانية اخص عند ورود النص ان الجزء المشكوك جزئيته يمكن نفيه لان الادلة الدالة
على ثبوت البراءة الاصلية شاملة لجميع ما سواه كانت في العبادة او غيرها وهو قوية العبادة
على بيان الشارع لاجزاء اصل البراءة فيها بل مؤكدة له لان العبادة اذا كانت مبينة الشارع والشك فيكل
جزء منها لم يثبت في الشارع مع ان اجزاء اصل البراءة ليفيد في الشارع لان ثبوت في نفسه وبيانه
والقول بانه اذا علم ثبوت عبادة مركبة وحصل الشك في اجزائه يجب ان يعمل جميع محتملاته لان العمل بالمتيقن
اليقين محتاج الى البراءة اليقينية ساقط عن درجة الاعتبار لان المحتاج الى البراءة اليقينية هو القدر
المتيقن ثبوته في الشارع لا القدر المشكوك ليفيد مع ان هذا الحكم مشترك بين العبادة وغيرها ليفيد في تخصيص
بالعبادة تحكم ثم **الفصل السابع** في اصل التمسك بعدم الدليل فيتبع عدم الدليل على الحكم الكذائي على
انتفائه مثاله ان يقال لا يجب على الولي منع الصبيان في سن الخمس لان عدم الدليل على الوجوب يدل على
قال الشهيد في الذكرى مرجع هذا الى البراءة الاصلية لان ما يلزم فيه الاصل سقاط التكليف لا نفي
الواقع اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من العامة ذهبت الى ان عدم ادراك مدرك العدم فيدل
كل حكم لم يكن عليه دليل فنذكر ان على نفي هذا الحكم في الواقع وهذا باطل ليس عندنا صحيحا لانا بينا
ان لكل قضية واقعة حكما موردا عندنا ميتنا عن الائمة عليهم السلام انهم لم يتكلموا في اظهار الحكم للتقية
وغيرها فكل حكم لم نعلم الينا مدركه لا يمكن لنا ان نحكم بعدمه في الواقع اذ يمكن ان يكون لم مدرك
عند الائمة عليهم السلام انه يكون في الاحكام التي لم يتكلموا عليهم في الظاهر بل نحن على انتفاء
التكليف في نفس حتى نحكم على نفي الحكم في الواقع نعم ان كان هذا الحكم ان كان مما يعم به البلوى ولم يكن
مدركه شرعي يمكن ان الحكم بنفيه في الواقع لانه لا شك ان الاحكام التي يعم بها البلوى ويحتاج
الناس اليها كثيرا صدرت عن الائمة عليهم السلام وتحقق اجماعنا على عدم ادراك مدرك في الاحكام
التي مما يعم به البلوى ومع ذلك لم نجد عليها مدركا كصلاة الفرائض اليومية بعدم الحكم في الواقع قال المحقق
في المعتبر وهذا يصح فيما علم انه لو كان هناك دليل لظفر به او لاشتهر ذلك فحينئذ الوقف ولا يجوز ذلك

ذلك الاستدلال بحجة وقد تمسك العلامة رحمه الله في هذا الاصل في مقام الاستدلال على الامور التي يعم بها البلوى قال
في المختلف في الاستدلال على عدم نقض الوضوء بخروج المذي انه مما يعم به البلوى وكثير الوقوع فلو كان
الاقامت فرضا لوجب ان يعلم في الدين كما علم نقض الوضوء بالغائط والبائط لعدم الفرق الظاهر
فيه فالمقدم مثله ثم قال لا نسلم عمومية البلوى به سلمنا لكن لا نسلم معرفة حكمه الى بنقض او عدمه فنقول لم لا يكفي
العلم بذلك في دين النبي صلى الله عليه وآله والتابعين كافة بالظهور كافة بالظهور في ذلك لان نقول الاشتراط لعدم العلم
بعدم الدليل النص عليها لانه بقية على الاصل وانما المفتقر الى النص الرافع لحكم الاصل اشتهر
فظهر ان بناء هذا الاصل على نفي الحكم في الواقع في الامور التي يعم بها البلوى واصل البراءة على نفي التكليف
لا على الحكم في الواقع وهذا يجيء على قسمين في يكون هذا الاصل مختص مطلقا في اصل البراءة فكل محقق
هذا الاصل محقق اصل البراءة لاستلزام سقاط الحكم في الواقع سقاط التكليف به بخلاف العكس
والدليل على هذا **الفصل الثامن** في اصل الاباحة بالدفع عنه وقد الدليل على الاكثر كما اذا قيل في عين الدابة
نصف قيمتها فيرد عليه بان في الربع ثبت اجماعا فينفي الزايد بالاصل والحق ان هذا الاصل شعبة من اصل
البراءة وقد اعده المحقق في المعتبر منها وقال الشهيد في الذكرى انه راجع اليها واذا كان داخلا
تحت اصل البراءة فدليل حجيته ظاهر وقيل ان التمسك بهذا الاصل لا يفيد العلم بعدم
اصل شرعي او دليل اخر على ثبوت الاقل او الاكثر عند معلوم فجعل تعيين بتخصيص براءة الذمة
وهو لا يعلم بالدفع اقول هذا الكلام محل تامل ونظر وذلك لان ما يحتاج له تخصيص البراءة اليقينية
هو القدر المتيقن في التكليف لا القدر المشكوك ليفيد ففي عين الدابة مثلا اذا علمنا ان الربع
ثابت قطعا والباقي مشكوك فيه فيوخذ بالثابت ويترك المشكوك فيه كما اعترف به هذا
القائل ليفيد وانا اذا لم يثبت هذا الاصل ليفيد بل كان القدر المتيقن لان ثبت في عين الدابة
ثلاثة اسباع مثلا فالدابة وما يكفي شرعا في الربع او الاكثر مشتغلة في حكم ليقين يوخذ فان يصدق
عليه اسم الدابة لان هذا القدر هو المتيقن والباقي مشكوك فيه بناء على عدم حصول اشتغال الذمة
اليقين به فح اذا حصل الشك في وجوب اقل ما يصدق عليه اسم الدابة ليفيد بمجرد عدم ان
كصيل شك في اصل التكليف بالدابة فينفي الجميع بالاصل ولا يجوز ح في هذا الاصل ولا بحجته الا ان كان

معلوم فيوخذ به وترك الباقي والزام الخ هو ليس معلوما فوليس متروكا لحصول الشك في اصل التكليف فكيف يكفي في رفع اشتغال الذمة اليقيني من يحتاج الى البراءة اليقينية **الفصل التاسع** في الاصل في الكلام الحقيقة اعلم انه قد اشتهر عند الطلبة ان الاصل في الكلام الحقيقة ولكنه اشتبه على كثير منهم حقيقة ولذا يورد عليه نقوضا غير موضعه فينبغي لنا تحرير الصور المتصورة في هذه المسئلة ونشير الى ان غرض القوم اي صورة من الصور المذكورة فنقول ههنا صور الاولى الكلام فرائن اللفظ اذا كان مع القرينة الدالة على المجاز الحقيقة يحكم حمله عليه وكذا اذا كان معها قرينة صارفة عن المجاز الحقيقة دالة على المجاز المجازي يحكم حمله عليه فهذا لا دخل له بالخلاف فيه الثانية اذا كان الاستعمال معلوما ولم يعلم ان هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز وهم يعلم ان لهذا اللفظ معنى حقيقيا او مجازيا بل كان المعلوم منحصرة فرائن هذا اللفظ مستعملا في هذا المعنى الذي لا يعلم انه فيه حقيقة او مجاز فالمشهور بين القوم ان هذا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والاظهر بعدهما وذهب سيدنا الاصل المرتضى الى ان الاصل فيه المجاز نظرا الى كثرة ورود المجاز في الشرع والعرف واللغة ولذلك نحكم في المشهور لان اطلاق هذا اللفظ في هذا المعنى يحتمل الحقيقة والحمل على احد هما يحتاج الى قرينة فبدونها يلزم الترجيح بلا مرجح فهذا ايضا لا دخل له بالخلاف فيه الثالثة اذا علم ان للفظ معنى حقيقيا واخر مجازيا ولكن لا يعلم ان هذا المعنى الذي استعمل فيه اللفظ هل هو حقيقي او مجازي وهل يصدق عليه امارات المجاز من عدم التبادر وصحة السلب او المشهور هو بين القوم ان الاستعمال في هذا المعنى الثاني يعني المجاز لان الاصل عدم تعدد الحقيقة وعدم الاشتراك ولسيدنا ههنا خلاف للمشهور لما ذكرنا الرابعة اذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي وكان المعنيان معلومين يعني يعلم ان احدهما حقيقة والاخر مجاز وطلق الشارح او غيره هذا اللفظ بدون القرينة بحيث لم يعلم في القرينة للمتكلم اراد المعنيين او لا فالظاهر الاتفاق على انه يحكم حمله على معناه الحقيقي وهذا هو مراد القوم في ان الاصل في الكلام الحقيقة وفي كلامهم ايراد واشكال عليه غرض الاعوام لا نزل قدمه كثيرا في هذا المقام واما الدليل انه يحكم حمل اللفظ في هذه الصورة على المعنى الحقيقي فلانه لو لم يحمل على الحقيقي لكان للمخاطب ان يقول اني لا افهم من هذا اللفظ بدون القرينة الا المعنى المجازي لانه المتبادر بالفهم وانه مصطلح مع

في الاستعمال في هذه الصورة بعضهم وذهب بعض المحققين في المتاخرين الى ان الاصل

مع ذلك اذا كان غرض المتكلم الحمل على المجازي بل الاغراء بالجهل والتلبيس بحالة يطابق ويدل عليه لفظ المتكلم صحيح ارتكاب المجاز من غير قرينة كانت على ذلك كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم والمتامل ويتكشف له التطلع على كثير من مطاويهم وعبارتهم ويدل على ان الاطلاق في كلام الشارح كما مضى لنا ما ذكرنا قوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وما ورد في بعض الاخبار انا معاشر الانبياء نخاطب الناس على قدر عقولهم وما يفهمونه وعليه فلا دخل لهذا الاصل في ما اخذ تحت القاعدة وذكر الشهيد الثاني رحمه الله انه داخل تحت القاعدة وهو صحيح ايضا لما ان الغالب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي **الفصل الثامن** في اصالة تاخر التخصيص والتقييد والنسخ والاشتراط والتحقيق ان هذا الاصل شعبة من اصل العدم لا كلام في التخصيص والتقييد والنسخ والشرط امر وجودي لا بد له من اثبات وهذين الاصل عدمه فيثبت في الشارع فما لم يثبت جزما على الفقيه التمسك باصالة عدم نعم احتمل الاصوليون فرانه هل يجوز للفقيه الحكم بالعموم والاطلاق قبل الفحص عن المخصص والمقيد ام لا فمال ثلة من الاولين الى الجواز ولم يجوز الاخرون لاعدمه والحق الثاني للاجماع المحقق على عدم الجواز والتفتيش في كل ما يتعلق بالمسئلة الذي يريد ان يستنبطها ومن جملة ذلك التفحيص عن المخصص والمقيد وكيف لا مع انه يجب في كل من المجتهد الظن بالحكم الشرعي بالطرق المجعولة عليه ومع عدم الفحص لا يحصل له الظن بالشرع بعد الفحص والمقيد وما شابه فرانه يجب الفحص حتى يحصل القطع بعدم المخصص غير ملتفت اليه لانه لا سبيل لنا الى القطع واذا اجاز العمل بالظن بالحكم الشرعية واستدل القائل بعدم اشتراط الفحص بانه لو لم يجز التمسك بالعام قبل الفحص لوجب ان لا يجوز التمسك بالحقيقة قبل التجوز والجواب عنه بعدم الجواز ثم العام والمقيد للكثرة المخصص والمقيد كمجاز الحقيقة والمجاز فان المجاز ليس في الكثرة كالمخصص مع ان احدا لم يقل بانه يجب الفحص عن المجاز **الفصل الحادي عشر** في ان الاصل في الكتابي الطهارة قال بعضهم هذا الاصل داخل تحت القاعدة لان الطهر هو ما يبيح ملابسته في الصلوة اختيارا والنجس ما يحرم ملابسته في الصلوة فالشارح لما اجرى الصلوة منقيد طهارة ثوب المصلي وبدنه كان هذه الجملة بمنزلة قوله فالبدن ملطخ ببول كان وكذا الثوب متنجس ببول كان فاذا فرع بعض الكتابي وهو النجاسة بقي الباقي على عدم ما يفيد الصلوة وكفى الصلوة معه وهو عدم الطهارة فيكون طهارة الكتابي مستفادة من الامر بالصلوة مع الحكم بنجاسة عرق الجنب من الحرام والزنا ونحوه كما ان الشارح اجرى الصلوة مع الطهارة ومنعها منها مع النجاسات وبين ان النجاسات

ظاهر وشك في خبر فيجب ان يتبين نجاسته على الطهارة والاصل لزم العلم بذلك يخرج ان الى ضميمة اصل العدم او اصل البراءة والاقرب اني يعلم ان الامر والسكوت المذكورين يدلان على ذلك فهذا الاصل في الحقيقة هو اصل البراءة لان النجاسة تكليف يحتاج الى الثبوت فحيث يتيقن ثبوته يعمل باجراء اصل البراءة فيه فيعمل لم يكون داخلا تحت اصل الاباحة لان الاصل اذا كان في الاسباب الاباحة والحلية باعتبار الاباحة والاختيار كما عرف موصولا فالاصل الطهارة ليقين ان حقيقتها موقوفة على الطهارة فان ثبت حقيقته بثبت طهارته ثم انه لا يخفى انه قد وقع بعض الاخبار عن الصادقين عليهما السلام على طهارة الكسيب كقولهم عليهم السلام كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر فان تم الاستدلال بهذا الخبر يكون هذا الاصل داخلا تحت القاعدة الا لبعضهم تأمل في اثبات هذا الاصل العظيم بهذه الاخبار فافهم وقد مناه

الفصل الثاني في ذكر بعض الاصول المتداولة التي يشتبه

تحت الاصول المذكورة وذكر امثلة لان كل واحد منها داخل تحت اي اصل من الاصول المذكورة فمنها قولهم الاصل عدم بلوغ الصبي كما ذكره والحق ان هذا ان كان على سبيل التدريج يكون داخلا في الاستصحاب وذلك لانه اذا دخل قليل الماء في موضع ولكان قلته يقينية ثم علم شرع بالتدريج يدخل فيه اجزاء فالاصل بقاء القلة على ما كان اولا حتى يحصل العلم بوقوع كر او اذا قدر مقدار في اناء في موضع دفعة وحصل الشك في ان هذا هل هو كر ام لا فالحكم لم يكون داخلا تحت الاستصحاب لانه كان في اول الامر كان كل من القلة والكثرة مشكوكا فيه ثم تحقق القلة في الاول بقينا حتى يقبل الاصل بقاءه على ما كان فالظاهر انه داخل تحت الاصل بمعنى الاخذ بالدليل عند فقد الدليل على الكثرة وذلك لان وجوده اقل من الكثير واما الشك في الزيادة ومنها الاصل عدم اجزاء كل فرد واجب والندب عن الآخر وهذا داخل تحت القاعدة لان الواجب في ذمته مصححة وفي تركه مفسدة والندب في ذمته مصحح وفي تركه ليس مفسدة فهما اجزان مختلفان وقال الشارح انما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى فيعلم من كلام الشارح ان براءة الذمة في التكليف انما كصل اذا اتى المكلف بما امر به على وجهه فالاتيان على وجهه قاعدة مستفادة فلا حاجة لان الشهيد ذكر في قواعده القاعدة المستقلة الاصل ان كل امر الوجوب والندب لا يجزئ عن صاحبه للتغاير بالجنس وقد تخيل هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط التي يظن الفراغ عنها وكذا الصوم

صام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه قد صام فانه يستحق على ذلك ثواب الندب وان اجزاء الندب عن الواجب فقد مواضع منها صوم يوم الشك ثم بعد مواضع آخر منها اجزاء الوضوء المستحب عن الواجب اذا ذكره في هذا المقام وفيه نظر بين لان الحق ان نية الوجه لصحة واجبة وغيره يستحق في الاول دون الثاني لدلالة الدليل ذكره القوم في اعتبار نية الوجه مردودة بل المقدار المسلم انه لحكم بصحة الفعل عند المكلف فاذا كان الفعل مستحق امتاز الاحكم بنية الوجه بل ان نوى خلافه ليفيد يكون صحيحا مثل ان يكون الفعل واجبا يكون الندب او بالعكس فالحق في بعض الفعل ليفيد الندر فالظاهر ان نية الوجوب في الندب لصحة شرطا في صحة الطهارة وان لا يفيد الوضوء الا نية القربة وهو اختيار الشيخ ابي جعفر الطوسي في النهاية وان كان الاظهر بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلانه والا فان فيها مغفرة ولو كانت غير مطابقة كما في الوضوء في وجوهه وندبه ويقوله المتكلمون في الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه اذا نوى الوجوب في الوضوء المندوب يفيد فضيلة الفعل على غير وجهه كما ذكره ولو كان له حقيقة كما في الندر مخطئة فيثبت ولم يكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به انتهى كلامه رفع مقامه وهو يدل على ان الامر ضد فالواقع بان كان واجبا فنواه ندبا او بالعكس لم يكن مضرا وقد نسبه صاحب المدارك الى الجودة ليفيد وهو كذلك بعيد وكان الفعل مستحق امتاز بدون نية الوجوب وذلك لان الفعل اذا كان مستحق امتاز وكان واجبا مثلا فاذا نواه ندبا لذلك في اضراف اليه ويكون ممتثلا لان المفروض عدم وجوب غيره فيثبت له ما دل على اشتراط الامتياز والقربة وقد سبق الكلام في تعليقاته على شرح الدروس للمحقق الخوانساري وهذا الاصل في نظري لم يتم الصحة ان القاعدة التي ذكرها الشارح في احكام المسلمين الصحة فيكون هذا الاصل داخلا تحت القاعدة والحق ان هذا على قسمين احدهما ان يصدر فعل من مسلم وكان له جهتان احدهما صحيح والاخر غير صحيح فيجب حمله على الوجه الصحيح كما اذا راينا مسلما يصلي فيحمل على انه يصلي صلوة صحيحة ويحمل على انه يستقبل القبلة المعلوم فيجب ان يحمل على الثاني وثانيهما ان يصدر فعل من شخص ويكون هذا الفعل ليفيد ذا وجهين وكان الحمل على الوجه الصحيح موقوفا على العلم بالصحة كما اذا اقترض في مسئلة شرعية ولم نعلم ان هذا الحديث ليفيد ان هذا الشئ شرعية ام لا فحينئذ قول المسئلة الشرعية منه موقوف على العلم بقابليته في الحمل على الوجه الصحيح محمل تامل لان العلم شرط لكن ان حصل العلم اولا ثم حصل الشك فالظاهر عدم الالتفات به كما اذا حصل العلم انه

اذا حدث امور كل واحد منها سبب لحكم ان يتكرر الحكم بتكرر الكل بسبب فيتكرر داخل تحت القاعدة وقد
استثنى من هذا الاصل مواضع ذكر جملة منها الشهيد في قواعده وفي هذه القاعدة نظر وقد الكلباسي في
المحقق الحوانساري في شرح الدروس ومنها الاصل حمل اللفظ على الحقيقة الواحدة فالمجاز والاشتراك
يحتاج الى دليل وهذا يمكن ان يكون داخلا تحت القاعدة ويمكن ان لا يكون داخلا تحت الراجح ومنها الاصل
عدم تقدم الكسر وهذا داخل تحت الاشكال لانه اذا كان كفوا كان بقاء على الاصل وفعل فعلا كان
الكسر من اجزاء الصحيحة فوقع الشك في ان هذا الفعل هل هو في حال كفوه او لا فالاصل عدم تقدم
الكسر والكفوء ان هذا في صورة يجوز الكفوء مقدما على الكسر وان اذا كان الكسر مقدما على الكفوء
يكون الامر بالعكس ومنها الاصل قال الاحكام تختلف على مسببات ارتبا لها كحصول جميع المسببات
مثلا على الشارع العدة فالاصل عدم تعلق الحكم فالاصل تعليقه على خروج جميع الولد دون بعضه وعلى الاول
على خروج الولد حيا فالاصل عدم خروج جميعه فلا يكفي البعض وفي هذا الاصل نظر وفي بعض الثاني اعني انه اذا خرج
اذا ات الحرم بعد دخوله الحرم فانه يشترط دخوله بتمامه وكذا ولو مشى ان الطواف يجب ان يكون
خارج البيت فانه يشترط خروجه بجميع بدنه وهذا الاصل يمكن ان يكون داخلا تحت القاعدة ويمكن ان
يكون داخلا تحت الراجح وذلك لانه اذا علق الشارع امرا على لفظ فالظاهر ان المراد حصول جميع مدلول اللفظ
فالحكم على حصول بعضه كما زعم يكون داخلا تحت القاعدة العقلية او الراجح الظاهر ومنها الاصل ان
كل احد لا يجوز له ان يجبر غيره على فعل الا في موضع مستثنى قال الشهيد قاعدة الاصل ان كل
احد لا يملك اجبار غيره الا في مواضع السيد رقيقه على النكاح وسيد رقيقه اجباره عتا والاب
والجد للصغيرة والمجنونة والصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا بظهور امارات التوقان
او برجاء الشفاء بالمستند الى الاطباء ولو طلبت البالغة البكر النكاح واجبر الاب والجد عنها وجها
ان قلنا لا ولاية لها او لتذرك دهلا يجبر الموسر على تزويج الصغير بمن عند ظهور امارة البلوغ
فيه وكذا اجبار الولي على تزويج السفيه مع الغبطة والمفلس بحبس صاحب الطعام وهو كبيره اذا امتنع
في الكل وعرف عليه التلف انتهى والظاهر ان هذا الاصل لا يمكن ان يكون داخلا تحت اصل العدم
لان الاجبار فعل ممكن وحصوله والاصل عدمه متعين ويمكن ان يكون داخلا تحت الراجح لان المواضع التي لا يمكن

يمكن اجبار الغير فيها اغلب واكثر المواضع التي يمكن اجبار الغير فيها ومنها الاصل قصر الحكم على مدلول اللفظ ولكن لا غيره
والاصل هنا يجبر الراجح الظاهر لان الظاهر الراجح ان المراد في الحكم ما دل عليه اللفظ قال الشهيد الاصل قصر
قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غيره لكن الاصل هو ما تعلق في الاشخاص لا في الاشخاص
الا ترى انه اوجب الشيخ في السراية في الجناية والعفو عن بعض الشقص في الشفعة احتمال وعن بعض القصاص
في النفس عدم وجوب السراية في الصوم على اول النهار وتحمل سراية ثواب الوضوء على المضمضة والاستنشاق
اذا فورا عند غسل الوجه لانه يعد وضوءا واحدا ويمكن الفرق بينه وبين الصوم لان الصوم مرتبط ببعضه كبعض
الوضوء فانه لا يرتبط بالمقدمات وفي السراية تسمية الاكل في الاثناء اذا قلنا على اوله واخره بعد الشفاء
المستثنى الاول السراية الظاهر لا تخرج غيره ومنها في الغرامات لو شهد شخص بسرقة الصبي وغيره على الصبي
كاسر ومثله الدلالة تخصيص بجماع قبلا وسيرا على احتمال انتهى ومنها قول الشهيد في قواعده قضية الاصل
وجوب استيفاء المثبتة فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة لقيام الدليل الدال في الجزاء ان نهاية بعضه
ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة اسقطه او تعسر في القريبة اسقطه الكف بالتكرار الحكم وتبقيه
العزم كما ذكر ومنها في قشر بعدم الاتيان بالمنافي انتهى اقول المراد بالاصل هنا ان القاعدة
المستفادة في العقود اداء الظاهر الراجح لان الشارع بنى ان العبادة محتاجة الى النية فالظاهر ان حكم مجموع
العبادة كذلك ومنها قوله ره الاصل في الهيئة المستحبة لا يجوز لان الاتيان بها مستحبة لا يتوقف على الاصل
انتهى والاصل هنا يجبر الظاهر الراجح لان الاغلب في المستحبات كون هيئاتها ليست مستحبة بدون كيف
في مواضع ذكر بعضها الشهيد ره وفي هذا نظر ان المراد بالمشتق فرد من افراد المعنى
لا المشتق او الذات او الاعم ومنها الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره في التكاليف الشرعية وهذا داخل
تحت القاعدة المستفادة من العقل لان العقل يحكم بانه اذا كلف الشارع انسانا بامر يجب
على المكلف ان يتحمل هذا الامر والعقل يحكم بان الغير لم يكلف حتى يتحمل له اثره من الثواب او سقوط العذاب
او ارادة الذمة نعم قد اذن الشارع بتحمل الغير في مواضع قال الشهيد الاصل عدم تحمل الانسان
عن غيره عملا لم يؤذن له فيه الا في مواضع تحمل ابو الصبي عن الميت قضاء الصلوة والصيام والاعتكاف
وتحمل الامام القراءة عن المأموم مطلقا وعند بعض العامة اذا ادركه راكعا وتحمله السجود عن السهو عن المأمومين

فروجه وتحمل النفقة لاصلاح ذات البين ولكذا تصرف ايديها الخمل وزكوة الفطرة عن الزوجة ويجب النفقة والملوك
بناء على وجوب الملاءة الوجوب لهولاء ادلا التحمل عنهم بعده ويسقط عن العبد والقريب والزوجة المعسرة
لانهم لو تجددوا على المنفق لما وجب عليهم تكليف بتحمل ما ثب وبعد ظلام فاك وتحمل الاب المزوج ولده
الصغير المهر فانه تم بسط الكلام فيه وذكره غير محتاج اليه هنا ومنها الاصل السادس في الغيب كان
يشتري عبدا فوجد به عيبا وشك فانه وقت العقد كان معيبا ام لا فهذا داخل تحت اصل العدم
او اصل الصحة الى ان قال ومنها قول الشهيد قد يعارض الاصل الاصل كدخول الى مسجد صلوة وتحمل
كان الامام راكعا لان الاصل بقاؤه والظاهر ان الاصلين احدهما وهو كونه راكعا الى الركوع للامام
كان محققا فالاصل بقاؤه في صورة الشك ليفيد حتى يثبت انه زال ويعارض الاصل الاصل فنقول الان
الحان اتى موموم بالامام امر حادث فاذا شك ليفيد هذا الذي هل كان سابقا على ركوعه فالاصل
عدم وجوب التكليف لصلوة اخرى وثانيها وهو كونه راكعا
اخره عن الوضع والشهيد رجح الثاني لما فيه من الاحتياط وهو ظاهر ومنها تعارض فيه
الاصل ليفيد كالشك في تحمل الصغير عند الزوال او بعده اذا وقع الشك بين الزوال
والمنتهى اذا اراد المرتهن فسخ البيع المشروط فيه الاصلان بقاء عدم القبض الصحيح والبيع
بقاء الاصلين والشك على الفسخ والمتدرب الاطلاع على مواقع هذه الاصول يتمكن من استنباط كل اصل ولو عليه ولا يحتاج الى تعريف هذا التعريف لك ولبيان
هذا اقول اردت ايراده في هذا الكتاب والحمد لله على اتمامه وقد فرغت من تاليفه اول
العشرة الثالثة من شوال المكرم سنة ثمانين ومائة بعد الالف في البحرة المشرفة لمشهد المصطفى
صلى الله عليه وآله الف صلوة وتحية واسئل الله الكريم العالم بخالص نيتي ان يتقبله بكرمه ويتفع به الفهيم المتعلم
انتهى كلام المصنف اعلى الله مقامه في عليين وقد تحصل الفراغ من تحريره
في شهور سنة ست وستين والاربعين بعد المائتين والالف
الالف في البحرة المصطفوية صلى الله عليه وآله
وانا العبد الاثم محمد ابن مرزا القاسم
الحمد لله احمد ابن ملا علي النمن
ملا محمد تقي ابن ملا علي

من جاورت الفاضل المحقق
الشيخ الرباني الحاج محمد
[illegible]

سوال هل يجب البقاء على تقليد المجتهد اذا مات **الجواب** الاظهر نعم لان العدول الى اخر ترجيح بلا مرجح وهو حرام ولكون العلماء ورثة الانبياء وانهم بمنزلة انبياء بني اسرائيل ولاستلزامه نقض ما قلد فيه قبل الاتباع فيكون قول العلامة لك الا ان خرج فضلا عن الوجوب عليه السوال عن اهل الذكر او الاخذ عن المجتهد بالضرورة الى غير ذلك مما دل على وجوب تقليد الاحكام وقد استفيد من الامر بالتقليد التكرار مع ما به بالسيرة فانه لم يسمع احد في صدر الاسلام الى اخر عصر الائمة عليهم السلام ان امرا احدا بالعدول عما افتى به مرات ولا سيما في عصر غيبتنا حيث انهم كانوا يسعون بعض اصحابهم بتعليم الاحكام حراليلة قطعا والقول بانه لم يمت احد جزافا ولو امر بالعدول لشاع قطعا مع انا نجد لو اخبار العلم كان حجة اخر فالاصل من استصحاب الوجوب بعد عدم جواز العدول ووجوب البقاء متابعة واصالة البراءة عن وجوب التقليد ثانيا واصالة تقرر الحكم مطلقا حتى يثبت الناقل مع ان الامر كان ظاهرا لكان يجب عليه المؤاخذة عليه ويستحب ويكره ويباح لك والجميع مستبعد ولا قائل بالفصل لو خصص وبرجع اخيرة فيكون ان بقي على تقليد المجتهد بعد دخول الوقت ومضي مقدار الصلوة والطهارة ومات مجتهده كان عليه اثم عبادته على ما وجب عليه فيستحب وليقيم مسائل عليه وربما تمتاز ظاهرا للسيد وجب البقاء فيها على تقليده للامر دلالة على حلال محرم حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فيغفر ان لا يكون فيه كلام وانما يكون الكلام في غيره فان ثبت عدم القول بالفصل نعم ولا يقدح ويؤيده الجميع انه لو كان الامر على خلافه لاشتهر بين علماء الاسلام واشتهر عليه اهوالهم وفرد عظيم منهم ولا سيما ان مسئلة لابتلاء عصر ائمتهم مع انا لم نر تعرض لها في السلف الا المحقق الثاني فانه بين منه عدم جواز البقاء بالالتزام لا بالصراحة ولعل شارح الوافية اخذ بعض المتاخرين المسيل الى الجواز واستقربه مع عموم البلوى به في اكثر الزمان وصعوبة وهو سيؤثم السوال والجواب وذلك لمنع اسباب الشهرة ولا سيما في اهل التقية والتحفظ ولا سيما في فضلائهم وشيوخهم والاذاعة ضرورة ولا سيما ان قيد بالعدم فيلزم عرض المجتهد بالجوز او الطعن في السن لحث غيره واستعلامه او صار فاسقا او ميتا بمرض عجزه عما لا يستنباط لهما للعمى الثاني في الزمان ولو افاد العلم فيكون حجة اخر برفع اختار عرضه بعض مشايخنا

نسبة

نسبة احد الابوين الى احد الوالدين وهي الوالدية لكنية الثاني من الدوليين الى الاخر من الاخرين وهي الوالدة
ليفيد **قوله** في يوم الحساب **اقول** المراد به يوم القيمة والحكمة دعائية في صورة الخبر والا فيفيد ما فيها من الحث حيث ان صدره مطلق بالبراءة كما ان عجزه كذلك **قوله** علم الملكة **اقول** المراد به القواعد والقوانين الحاصلة صورة الشيء عند العقل لعدم انفكانه لا في ضمن التصور لان العلوم ليست تصورات ولا في ضمن التصديق لعدم ملائمته للاستعداد وايراد الملكة منه فهو وان صح لكن يفتقر الى جعل من سببية **قوله** اخراج المجهولات المقدرة **اقول** اي الاعداد المجهولة باعتبار عوارضها لكونها معاصل ضرب وخارج قسمة لو امكانت معدودة متقادير كما في المساحة وما يتبعها او غيرها فلا ينقض التعريف بالقسم الممكنة اذ ليس البحث فيه عن العدد المعروض لها والا لبحث المقدرة في الكمية بحث الكم المتصل عن الخط والسطح بل لانه خرج عنه علم الهندسة لانه علم باستخراج المجهولات المقدارية لانا نقول لا نسلم ان علم الهندسة علم بالمقدار بل يبحث فيه عن العدد العارض للمقدار فيقال في المجهولات العددية عند التامل **قوله** من معلومات مخصوصة **اقول** لعل من معلومات مخصوصة عددية فلا ينقض بما لو استخرج مجهول عددي من قواعد الجبر او الجبر مثلا ثم علم انه قد لا يقف في استخراج المجهولات على المجهول اصلا بل يستخرج او لا من معلومات المخصوصة كما في القسمة فانه لا يقف فيها على خارج القسمة الذي هو عدد مجهول بل يستخرج او لا من معلومات انه اذا قسم المقسوم والمقسوم عليه وكذا حال الضرب والجمع والتفريق وغيرها وقد يقف اليه اما بفرضه شيئا معينا والعمل فيه على ما يعلم من كلام اهل الباب لتخرج المجهول كما في الخطائين او بفرضه شيئا مبهما مناسبا للمقصود كالكسر والجذر وغيرها كما في الجبر والمقابلة وفيها يعلم الفرق بين علم الحساب على ما ذكره القوم **قوله** ومن ثم عد الحساب من الرياضي **اقول** هو علم يبحث فيه عن احوال العدد لا يقيد في الوجود اي لا يرجع الى ارادة دون الوجود العقلي ولا يبحث فيه عن احوال العدد لا يقيد الا في شيء من الوجودين هو الالهي والطبيعي بقيد فعلم الحساب اليها بحث عن احوال العدد الذي صدق عليه ارادة اي الخارج اليها في الوجود الخارجي مع انه غير خارج اليها في الوجود العقلي يكون من الرياضي **قوله** وفيه كلام **اقول** يعني في كون موضوع العدد الحاصل في ارادة ليكون الحساب من الرياضي كلام وقد اصلحه في الحاشية ذكره الشيخ في الشفا حاصله ان

الى اب يجب عن العدد المفارق للعالم في الخارج ليفيد العروض المجردات كالعقول والنفوس وذات الواجب ثم ان
قلت ان الموجود الواحد عدد والعاصر ان اقل العدد في الخارج هي العاشر مجموع ثم انه اب بان موضوع
الحساب ليس العدد المطلق فيجب حصوله في المادة والجواب عن العدد ليس على وجه يشمل المجردات بل
تعلق الغرض به هذا العاصر لكنه وهو كما ترى والكلام في هذا المقام مجال واسع انتهى اقول الذي
ان ظاهر هذا الكلام الشعر بان قوله ليفيد فيه لغو يجب وقوعه لعروضه علته له ليفيد ويكون المعنى ان الحساب
كما يجب عن العدد المفارق للمادة كذا يجب عن العدد المفارق لا ليفيد فلا وجه للتخصيص بالمادي لكنه
ليس كذلك لان عروض العدد للمجردات لا يصح ان يكون علة لوجوب الجواب عن العدد المفارق مع ان
قوله والعاصر اه ليفيد لا ينطبق على هذا الكلام مع على ان جواب الشيخ ليفيد لا يلائم لزوم هذا العدد
كما لا يخفى بل قوله ليفيد فيه لغو قوله في الخارج وقوله لعروضه فعليه يكون العدد مفارق للمادة في الخارج
ويكون العاصر ان العدد الذي يكون موضوعا للحساب يجب عنه الى اب كما انه لا يفيد ان الذهن
الى المادة فكذا في الخارج ليفيد غير محتاج اليها اذ لو احتاج اليها في الخارج لما عرض المجردات وقد عرضها
فعلم الى اب الباحث عن احوال العدد المادة في الذهن والمادة في الخارج يجوز الآلاني لا في الخارج
وح فينطبق عليه قوله والعاصر ويلزمه جواب الشيخ ويشهد لما ذكرناه صريح كلام الشيخ في الشفاء حيث قال
بعد ان بين علم الآلاني هو علم بعد الطبيعة ويطلق عليه قبل الطبيعة ليفيد ما هذه عبارته ولكن
لقائل ان يقول ان الامور الرياضية المحضة التي يفيد فيها الحساب والهندسة هي ليفيد قبل الطبيعة
وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد ليفيد المفارق الطبيعة فحينئذ لا يكون علم
والهندسة علم بعد الطبيعة هذا ثم قول بعضهم وهو كما ترى اشارة الى ان قائله في جواب الشيخ غير
مرضي عنده وقد ذكر له وجوه احدها ان نفع فقط ان الى اب يجب عن احوال العدد وخواصه كيف
هو مع قطع النظر عن خصوصية المادة فيكون الحساب الآلاني كما يراه بعض الحكماء وثانيها ان العدد
المفيد بحيثية المذكورة كما لا يمكن تحققه مجردا عن المادة المخصوصة لا يمكن تعقله مجردا عنها ليفيد مع انها
المراد في المادة في كلام الشيخ على ما نقل عن بعض الافاضل في تقرير الشيخ قال موضوع الحساب العدد

العدد العاصر في المادة المخصوصة النوع وح فيلزم كون الحساب من الطبيعيات لا من الرياضي وثالثها ان العدد المفيد بالحيثية
المذكورة غير موجود في الخارج اذ التقييد داخل وليس بموجود فيه لانه امر نسبي مع ان البحث في مطلق الحكمة
من الموجودات العينية ودفع هذا بان التقييد خارج واللازم ان يكون داخلا لا القيد والتقييد
مع قطع ان مطلق الشيء كمطلق العدد لا تقييده قوله لكنه يطلق على الواحد اقول المراد بالكمية هاهنا نسبة
الى الكم سواء كان من نسبة الجزء الى الكل كما في الاعداد او لا يعتبر في الكمية قبول القسمة بل يعتبر
ذلك في نفس الكم فلا يرد ان اطلاق الكمية على الواحد الذي لا ينقسم غير صحيح على انه يمكن ان
يراد بالكمية ما يقع في جواب كم لا المعنى المصطلح والمراد بالواحد الوحدة لا معروضها لانه من العدد وذا
لا الاعداد ثم لا يخفى ان هذا التعريف المذكور للعدد وكذا تعريفه بانه الكمية المتألفة من الوحدات
لا يعم الكسور الا بتكلف والتعريف الشامل لها انه كمية تحصل من الواحد او لتكريرا او بالتجزية او
بها والتعريف الشامل لها وللواحد ايضا انه كمية تطلق على الواحد وما يحصل منه بالتكرير او بالتجزية او
بها قوله وقد يتكلف لادراجه اقول فيه ان الواحد ح اذا لوحظ بالقياس الى الكسور المتقدمة عليه التي هي
غير واحد ولو فرضت المتقدمة الثلث كانت واحدا وثلثين او الربع فالمتأخرة واحد وثلثة
ارباع وهكذا فان اسمية الوحدانية تمنع عن العدد المفروض بمقدار ربع الثمن التحتانية عنه وخرج كثير
الواحد عن جميع هذه الفروض اثنان والواحد المضاف قوله والحق انه ليس بعدد اقول على ذلك فرع اشتهر
على ما نقل عنه بان العدد ما يقبل الانفصال ويوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وجوه اجاد وابرد
بجعل اللزام لفظيا وفيه ان المثبت اراد بالعدد ما يقع في مراتب العد والنافي اراد به ما هو اعم الكم قوله وهو اما مطلق نصفه اقول فيه ان العدد اذا كان مطلقا اي لم يكن مضافا الى ما هو اكثر
منه كالواحد والاثنين وامثالها ليس صحيحا لانه قد اعتبر من حيث انه غير منقسم لا غيره
واذا كان مضافا الى ما هو اكثر منه وفرض ذلك الاكثر واحدا من الثلثة والاثنين من الكسر مثلا
كسرا واحدا فيه ما العدد المضاف اليه بان يفرض واحدا لانه لو لم يفرض كذلك لم يكن المضاف كسرا
فان الواحد من الثلثة معناه ان الثلثة كانت شيء مجزئة باجزاء ثلثة واخذ واحد منها واما

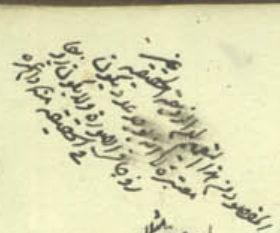
كما في الواحد فان نسبته الى الكم من هذا القبيل او من نسبة الجزء الى الكل

اذا لم يعرض الثلثة واحدا فاضافة الواحد اليها يكون كعدم الاضافة والواحد ح لا يكون كسرا
بل يكون عددا صحيحا كالواحد الذي لم يضف الى شئ اصلا وقيدنا المضاف اليه بكونه اكثر من
المضاف للاشارة الى ان العدد لا يضاف الى ما يساويه ولا الى ما هو اقل منه فلا يقال ثلثة من ثلثة ولا ثلثة
من اثنين قوله والا فالقسم اقول فيه ان لم يكن احد الكسور او جزء منه يكن له شئ منها او كان له كذلك
دون الاخر اي صدق ان الاسم يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما لا كسر له من الكسور التسعة
وثانيهما ما لا جزء له والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما في احد عشر وجود الاول دون
الثاني في مائة واحد وعشرين فانه ليس بشئ من الكسور التسعة ولكن له جزء وهو احد عشر وجود
الثاني دون الاول في الستة وكذا المنطق بقيد يطلق بالاشتراك على معنيين متقابلين لمعنى الاسم
احدهما ما له احد الكسور التسعة والثاني ما له جزء والنسبة بين هذين المعنيين بقيد عموم من وجه
كما ان النسبة بين كل واحد من الاصحين والمنطق بالمعنى الغير المقابل كذلك قوله ان ساوى
اجزاءه اقول جزء العدد الذي يعده اي يفنيه اذا القي عشرة بعد اخر والمراد بان يجزء
من الكسور التسعة كما سنطلع عليه في الباب التاسع الخ قوله فتأمل اقول هذا كالنتيجة فانه اذا ساوى
مجموع اجزائها التي هي النصف والثلث والسدس قوله فزايد اقول توصيف العدد بالزيادة والنقصان
باعتبار الاجزاء من جنس وصف الشئ بحال متعلقه فالزايد كاثني عشر فان اجزائه التي هي النصف
والثلث والربع والسدس ونصف السدس زايدة عليه والناقص كالعشرة فان اجزائه التي
هي النصف والخمس والعشر ناقصة عنها قوله ومرارا لعدة احاد اخر ضرب اقول اورد عليه بان تكثير
الاربعة بتكرير الاثنين ضرب للاثنين في نفسه وتضعيف بعض مع تباينهما فيخل كلا الحدين ويلزم
تصادق المتباينين وبمثله ضرب كل عدد في الاثنين وبان الظاهر من تكرير العدد بعدة احاد
اخر هو ضم امثاله اليه بتلك العدة فيلزم ان يكون ضرب الثلثة في الاربعة خمسة عشر وان
ضرب الاربعة في الثلثة ستة عشر ويلزم مثل هذا المحذور في كل عدد اوردت ضربه واجيب عن الاول
باختيار ان تكرير الاثنين مرة تضعيف لاضرب وضرب الخمسة في الاثنين مثلا من حيث تكرير الاثنين خمس

خمس اث ضرب من حيث تكرير الخمسة مرة تضعيف وعن الثاني بان قوله بعدة احاد اخر المجرور في تكريره نحو
بان لعدة المكرر لا التكرير ويؤيده ان قوله بعدة في تعريف القسمة ليضرب قيد للمضاربة
لا التجزية عبر ان المقيد هناك مذكور لفظا وهنا تقديرا وبان المراد بالتكرير اخذ العدد
بعدة احاد اخر ويؤيده استعمال التكرير بهذا المعنى في القاعدة السادسة والثلثين
من قواعد الضرب والاولى ان يمنع تباين الاقسام ويلزم ان الثلثة بنى جملة منها باعتباري فيتم
ان تكرير الاثنين مثلا من حيث انه تكرير مرة تضعيف ومن حيث انه اخذ الاثنين بعدة
الاثنين ضرب قوله وكتضعيف ما تالف من ترسيعه اقول الضمير في قوله تالف راجع الى العدد
الذي تريد استخراج جذوره والجذور في ترسيعه راجع الى الموصول فالتجذير عبارة عن استخراج الجذور
والتصحيح في قوله تالف لابد من تضمين الحصول اي تحصيل ما تالف حاصلا من ترسيعه اذ الشئ
لا يتالف الا من اجزائه والتربيع ليس جزءا للعدد المطلوب جذوره قوله حافظا في هذين للعشرة
واحدا اقول وذلك لان كل مرتبة فهي بالنسبة الى ما يساوي احاد فيكون كل عشرة
في المرتبة السابقة واحدة بالنسبة الى المرتبة اللاحقة ومن هنا يعلم ان كل واحد في
المرتبة اللاحقة عشرة بالنسبة الى المرتبة السابقة فيضعف في تلك المرتبة خمسة بالنسبة
الى المرتبة التي قبلها وهذا في تضعيف الاعداد لو لحظ الكسر خمسة لتزاد على نصف ما في
المرتبة السابقة كما ستري قوله فان تكثرت بكسور الاعداد اقول اذا اردت جمع الاعداد
فلك ان ترسمها متحاذية المراتب وتبدء من اليمين فتجمع كل مرتبة مع ما يحاذيها
وترسم الحاصل تحتها ان كان ناقصا عن العشرة والا فنصفها او الزايد حافظا لكل عشرة
واحدا لتعمل به ما عرفت هكذا وان تجمع حاصل جمع اثنين منها مع الثالث والحاصل
مع الرابع وهكذا في جميع هذه الاعداد لتفصل ما ذكرنا قوله وهو تطويل بغير طايل
اقول وهذه ليست صورة الجمع والتضعيف من اليسار اوردتها لزيادة التوضيح قوله ما يبقى

وتربيعه ما يتكرر العدد بضعف
الاثنين مع التضعيف في كل مرتبة
مقدار الاثنين

منه اقول المراد بما يحقر منه ما يعم التسعة والاقل وان كان شموله للاول لا يخلو عن تكلف وانما اختير في وزن العدد التسعة مع ان الوزن بغيرها جايز ليفيد ان بعد القائها مرة او مرارا من كل عدد مفرد يبقى صورته فيكفي فيها اسقاطها عن صور الاعداد الموزونة مع قطع النظر عن مراتبها بخلاف غيرها من الاعداد فانها تتبين لك كذا ذكره غير واحد منهم والذي لا يخفى ان ما ذكروه متفرع بالتبع فان الساقط بالتسعة مرة ليسقط مرارا انما ليفيد صلاحية للوزن مثلها قوله وتضعيف ميزان التضعيف اقول ربما يتوهم ان الامتحان ههنا بتضعيف ميزان الحاصل من التضعيف وافراد ميزان التضعيف مستقيم ليفيد وليس كذلك اذ خطاء الميزان لا يستلزم خطاء العمل كما يظهر من تضعيف ثلاثة وخمسين وكذا ستة الاف وثمانية وسبعة وعشرين وغيرها مما يكون ميزان الحاصل من التضعيف فردا ومنه يظهر ان الامتحان في التنصيف ليفيد بما سياتي من تضعيف ميزان المنصف قوله فان خالف ميزان الحاصل فالعمل خطاء اقول واعلم ان ما في ميزان الحاصل فلا يجب ان يكون العمل صوابا بمخالفة الميزان لستلزم خطاء العمل وخطاء العمل لا يستلزم مخالفة الميزان بل يجتمع مع موافقته ليفيد كما لو زيد على الحاصل او نقص منه صفرا او صفارا وكذا لو زيد او نقص رقم تسعة او ارقام مجموعها تسعة فان الميزان في هذه الصور موافق مع ان العمل خطاء قوله الفصل الثاني في التنصيف اه اقول لا يخفى عليك ان المصنف عند تعريف الاقسام قدم المقرون على التضعيف والتنصيف وعند بيان الاعمال اخره عنهما وكان السبب فيه انه اراعى في المقام الاول حسن العبارة وتحسين الكلام بحسب عقب الزيادة بالنقصان والتكرير بالجزئية وفي هذا المقام فراعى الاختصار بحسب قدم التضعيف على المقرون وادرجه في الجمع مع انه في الحقيقة جمع المثلين وان تقديم التضعيف فلانه راعى فيه مجاورة المتقابلين بحسب انه يعقب التضعيف ولم يفرق بينهما بالمقرون على ان العمل في التضعيف اسهل منه في المقرون ووقوع الاشتباه فيه اقل كما لا يخفى فيكون اولى بالتقديم مع ان فيه في تقديم حسنا آخر ليفيد بحسب وضع بعقيب الضرب بمقابله وبيان ذلك في عكس القضية فهيهنا ليفيد مجاورة المتقابلين ومصاحبة المتعاكسين قوله وتضعيف نصف



كل لختة ان كان زوجا اقول المراد به ان يكون زوجا في الصورة سواء كان زوجا في الحقيقة ام لا فانا نعنيه مثلا مع انه زوج في الحقيقة لا يسمى نصفيا بهذا المعنى في صورة الواحد قوله هكذا اشارة الى صورة رقم الكسر وفي بعض النسخ لم يوجد صورة رقم فيكون اشارة الى الشكل كذا قيل وفي رسم الكسر اي النصف ان ترسم رقم الواحد فوق الاثنين لان النصف عبارة عن واحد مضاف الى اثنين ثم ههنا يفيد صور التضعيف والفرق يمينا ويسارا اورد ذلك لزيادة التوضيح ورعاية لك اذا النصف اي حاصل في التضعيف كحاصل المضعف واذا ضعف الباقي في التضعيف كحاصل المنصف واذا جمعت الباقي من الفرق مع المفرق كحاصل المفرق منه قوله وهو تحصيل عدد بنسبته احد المضروبين اليه اقول هذا التعريف شامل للصحاح والكسور فانك اذا ضربت اثنين في ثلثة ارباع كحاصل النصف فقول كما ان نسبة ثلثة ارباع الى النصف انه مثله ونصفه فكذلك الواحد ليفيد مثل المثنى ونصفه او تقول كما ان نسبة اثنين اليه انه مضعفه ومثله فكذلك الواحد ليفيد مثل ثلثة ارباع ومثله واما التعريف الباقي عن تكرير العدد مرارا بعدة احاد اخر فلا يشمل ضرب الكسور الا بتكلف بعيد بان يجعل احد المضروبين بتمامه مضافا الى المضروب الاخر بعد جعله مفردا ان كان مكررا ثم يكرر ذلك المضاف بعدة احاد صورة الكسر التي في ذلك المضروب الاخر كان يضاف اثنان في المثال المذكور الى الربع ثم يكرر هذا المضاف اعني ثلثي ربع بعدة الثلثة او يضاف ثلثة ارباع الى الثلث ثم يكرر ثلثة ارباع ثلث بعدة الاثنين فان الحاصل في الصورتين النصف وكان في ضرب ثلثة ارباع في خمسة اسباع انه تكرر ثلثة ارباع سبع بعدة الخمسة او خمسة اسباع ربع بعدة الثلثة وهكذا ثم لا يتوهم ان في هذا التعريف دورا حيث اخذ فيه المضروبان لان المقصود ذات المضروب مع قطع النظر عن كونه مضروبيته له فكانه قال ضرب عدد في عدد آخر هو تحصيل عدد ثالث يكون بنسبة احد العددين اليه كنسبة الواحد الى الآخر قوله ومن ههنا يعلم ان الواحد لا يشمله في الضرب اقول يعني مما ذكر في تعريف الضرب يعلم ان مضروبية الواحد من العدد

لايكون الاذلك فقد يحصل من ضربه عددا آخر بعض المذكورة بل لايحصل عدد اصلا الى الظاهر
التعريف ان لايكون العدد الحاصل من الضرب غير المضروب حقيقة لاعتبار ذهنا ليس لك ويمكن
حمل العبارة على انه ليس للواحد ضرب حقيقة لان له ضربا لا تأثير فيه وهو فاعلان الضرب عليه مجاز
كان ضرب العدد في الصفر لا عبرة له بعض بل يكون المراد انه لا ضرب في تلك المرتبة ويطلق الضرب
مجازا وفي هذا التعريف وكذا في التعريف السابق نوع اهمال لما قدمنا من ان الواحد لا ضرب له حقيقة
فتامل هذا بقي هنا شيء يظهر لك حقيقته الحال **قوله** ففي ضرب المثلثين في الاربعين الخ توضيحه انا رددنا
المضروبين الى سببهما في الاحاد اي المضروب الى الثلثة والمضروب فيه الى الاربعة وضربنا
احدهما في الاخر حصل اثنى عشر ولما كان لكل من المضروبين مرتبتان وكان مجموع المراتب
اربعة والرابعة مرتبة الالوف بسطنا الحاصل من جنس متلوه اي المآت فالحاصل من
الضرب الف ومايتان هكذا **المضروب** **المضروب فيه** **الحاصل من الضرب** وضرب
الاربعين في خمسماية هكذا **المضروب** **المضروب فيه** **الحاصل من الضرب** وضرب
المايتة في عشرين الوفا هكذا **المضروب** **المضروب فيه** **الحاصل من الضرب**
قوله واما الثاني والثالث الخ **اقول** لما كان في ضرب المفرد في المركب والمركب في المركب
يجب المركب الى مفرداته سواء كان مضروبا او مضروبا فيه او كليهما ثم يضرب كل واحد من مفردات
احدهما في كل واحد من مفردات الآخر ويجمع الحواصل ففي ضرب ثلثة عشر في خمسة عشر تضرب
الثلثة في الخمسة يحصل خمسة عشر ثم في العشرة يحصل ثلثون ثم تضرب العشرة في الخمسة يحصل خمسون
ثم في العشرة يحصل مايتان فتجمع الحواصل الاربع مايتة وخمسة وتسعون وهو الحق والاسهل ان ترد
المضروبين بعضهما الى سببهما من الاحاد ثم تضرب كل واحد من مراتب احد المضروبين بصورتها في
كل واحد من مراتب الآخر فلك ان تضرب الثلثة في المثال في الخمسة وترسم آحاد الحاصل
في موضع ولتحفظ للعشرة واحدا ثم تضرب في العشرة بصورتها اي في الواحد ويزاد الواحد
المحفوظ على الحاصل ويرسم المجموع وهو الاربعة على يسار ما رسم اولا ثم تضرب العشرة بصورتها في

في الخمسة ويرسم الحاصل وهو الخمسة تحت العدد الاربعة ثم في صورة العشرة ويرسم الحاصل وهو الواحد
على يسار الخمسة ثم يجمع الحاصلان اي الحاصل من ضرب الثلثة في مرتبتي المضروب فيه اي الحاصل
من ضرب العشرة فيها والمجموع وهو الخط وصورت ضربها على ما ذكرناه هكذا **المضروب** **المضروب فيه**
الحاصل من الضرب وهو الخط وليضرب ضرب العشرين في الثمانية وستة عشر هكذا
المضروب **المضروب فيه** **الحاصل من الضرب** وضرب خمسة عشر في مايتين وثلثين هكذا
المضروب **المضروب فيه** **الحاصل من الضرب** وهذه الطريقة التي ذكرناها مع سهولتها
وقلة مؤنتها جارية في ضرب العددين مطلقا وان كان مراتبها كثيرة وسياتي ذكرها في
كلام المصنف في ضرب المفرد في المركب وغيره في ضرب المركب في المركب فاحفظ
بها **قوله** فيما بين الخمسة والعشرة **اقول** اورد بها لا وجه لتخصيص هذه القاعدة بما بين الخمسة
والعشرة بجريانها في ضرب ما بين الواحد والعشرة بعضها في بعض بل المضروب الاكثر ضرب ما فوق
عشرات ورجب بان المقصود في هذه القواعد التسهيل والاخفاء في ان اجراء هذه
القاعدة في ضرب الخمسة في الخمسة يستلزم توقف الشيء على نفسه وفي ضرب ما دون الخمسة
يستلزم توقف معرفة الشيء على ما هو اخفى وكذا في ضرب ما فوق العشرة فلذا اختصت بما
بين الخمسة والعشرة **قوله** بسط احد المضروبين عشرات **اقول** صورت ضرب ثمانية عشر
على هذه القاعدة هكذا **المضروب** **المضروب فيه** **الحاصل بعد بسط عشرات مضروب المتممة من الاثنين**
نقصناه من التسعين هكذا فالباقي بعد النقصان اعني اثنين وسبعين وهو الخط وان بسطت الثمانية
عشرات فنقص عن الثمانين مضروبها في الواحد بسقوط الخط **قوله** اخيرا **اقول** بيان ان هذه القاعدة
بعض مخصصه بما بين الخمسة والعشرة ولا يخفى انها تجري فيما بين الواحد والعشرة ايضا ولكن لا طائل اذا
مجموع المضروبين زائد على العشرة كالاربعة في الثمانية مثلا وكانه لهذا اختص بما بين الخمسة والعشرة
قوله مثلا ثمانية في سبعة **اقول** صورة ضربها على هذه القاعدة هكذا **المضروب** **المضروب فيه** **المجموع** وبعد بسط
مافوق العشرة عشرات ضربنا الاثنين في الثلثة وزدنا الحاصل على الخمسين حصل وهو الخط **قوله** مثالها

تضرب بالخمسة في الثلثة والثلثين ثم الحاصل في موضع ثم تضرب صورة الواحد فيها
في موضع ثم الحاصلات الى ان يبقى حاصل واحد في موضع ثم تضرب الاعداد
بعضها في بعض ثم الحاصل على ما ذكرناه في ضرب المركب في المركب
الحاصل الاول لان ما بين الخمسة والعشرة
والبسط ص

الحاصل الثاني ان كان المضروب فيه اقل من العشرة

ثمانية في جملة اربعة عشر اقول وجه هذا المضروب بين جملتين ٤٢ وتمثيل العمل لما قال ره على هذه الصورة

المضروب المضروب فيه الجزء الزائد على العشرة الحاصل بعد بسط عشرات فيما بين المفرد والعشرة الاحاد

مضروبا نقصناه من المائة والعشرين هكذا ١٢٠ / ١١٢ يبقى ١١٢ وهو المطلوب قوله ترتيب احاده اقول اذا اردت

ضرب اثنى عشر فرقته عشر على هذه القاعدة عملت كما قال ره وهذه صورته المضروب المضروب فيه الحاصل

بعد زيادة الاحاد على مجموع الاثنين الحاصل بعد بسط عشرات مضروب الاحاد في الاحاد زدناه على مائة وخمسين حصل والله

قوله كل عدد يضرب في خمسة اقول الغرض من هذه القاعدة بالاعداد المثبتة التي هي من الدورة الاولى على مجرى

فيما من اي دورة كانت فجزء من خمسة آلاف وخمسين الف وخمسمائة الف وبسيط نصف المضروب في الاول من جنس

عشرات الالوف وفي الثاني من جنس مائات الالوف وفي الثالث من جنس احاد الوف الوف وهكذا قوله

مثالها ستة عشر في خمسة اقول صورة ضرب ستة عشر في خمسة على هذه القاعدة هكذا المضروب فيه

نصف المضروب الحاصل بعد بسط عشرات وهو المطلوب وصورة ضرب خمسة عشر في خمسة هكذا المضروب

المضروب فيه نصف المضروب الحاصل بعد بسط مائات وهو المطلوب وصورة ضرب ستة عشر في خمسة هكذا

المضروب المضروب فيه نصف المضروب الحاصل بعد بسط الوفا وصورة ضرب سبعة في خمسين الف هكذا

المضروب المضروب فيه نصف المضروب الحاصل بعد بسط مائات الوف وهو المطلوب قوله فيما بين العشرين والمائة

اقول في بعض النسخ بدل قوله فيما بين العشرين فيما بين العشرة والمائة وهو الاجود لجريان القاعدة

فيما دون العشرين الى العشرة بفروع فان كان المضروبان متماثلين كاثنى عشر في مثله فنضرب احاده

ايضا كان في عدة العشرة فقوله احاد اقلها بالنظر الى اغلب الافراد وكذا قوله على الترتيب والمراد بعدة

تكرار العشرة هو عدة العشرة كما لا يخفى وقد صرح به الشراح بعض فعلى المثال المذكور تضرب الاثنين

في الواحد وتزيد الحاصل على اثنى عشر وتتم العمل كما لا يخفى ان هذه القاعدة مجرى فيما فوق المائة من

المركبات بعض انحاء اجرائها دون المائة اسهل وقد لهذا اختصت بوجه يمكن الاعتذار عن بعض

مسوراته بعض قوله مثالها اثنى عشر اقول صورة ضرب اثنى عشر في ستة وعشرين على هذه القاعدة

هكذا المضروب المضروب فيه الاحاد في عدة تكرار العشرة الحاصل بعد زيادته على ستة وعشرين

عشرين الحاصل بعد بسط عشرات مضروب الاحاد في الاحاد الحاصل بعد زيادته على ثمانية

وهو المطلوب وصورة ضرب ثلثة عشر في مائة واثنى عشر هكذا المضروب المضروب فيه مضروب

الاحاد في الاحاد عدة تكرار العشرة الحاصل بعد زيادته على ١١٢ الحاصل بعد بسط

عشرات الحاصل بعد زيادة مضروب الاحاد في الاحاد وهو المطلوب قوله كل عدد يضرب

في خمسة عشر اه اذا اردت ضرب اربعة وعشرين في خمسة عشر على هذه القاعدة عملت

كما قال ره وهذا صورته المضروب المضروب فيه نصف المضروب الحاصل بعد زيادته

عليه الحاصل بعد بسط عشرات وهو المطلوب وضرب خمسة وعشرين في مائة وخمسين هكذا

المضروب المضروب فيه نصف المضروب الحاصل بعد زيادته عليه الحاصل بعد بسط

مائات وهو المطلوب وضرب سبعة عشر في الف وخمسمائة هكذا المضروب المضروب فيه نصف

المضروب الحاصل بعد زيادته عليه الحاصل بعد بسط الوفا وهو المطلوب ثم لا يخفى ان ما

ذكرناه في القاعدة السابقة المعنونة بقوله ره كل عدد يضرب في خمسة وخمسين يأتي نظيره

ههنا بعض فلا تغفل قوله في ضرب ما بين العشرين والمائة ما قدمت اه اقول هذه القاعدة

وكذا التي بعدها تجريان فيما دون العشرين الى العشرة وفيما فوق المائة بعض بل يمكن اجراء

الثانية بادنى عناية فيما ذكرناه مطلقا سواء اختلف عدة عشراتهما ام لا فلا تغفل قوله

مثالها ثلثة وعشرون في خمسة عشر اقول صورة ضربها على هذه القاعدة هكذا المضروب المضروب

الحاصل بعد زيادة احاد احدهما على الاخر مضروبة في عدة تكرار العشرة الحاصل بعد بسط هذا

المضروب عشرات الحاصل بعد زيادة خمسة عشر عليه وهو المطلوب قوله تضرب عدة عشرات الاقل

اه اقول اذا اردت ان تضرب ثلثة وعشرين في اربعة وثلثين على هذه القاعدة ضربت عدة

عشرات الاقل اعني اثنين في مجموع الاكثر والاخر وتممت العمل هكذا المضروب المضروب فيه مضروب

عدة عشرات الاقل في مجموع الاكثر الحاصل بعد زيادة المتممة وبسط المجتمع عشرات الحاصل

بعد زيادة اثنى عشر وهو المطلوب قوله كل عددين متقاضلين اضعف مجموعهما مفرد اقول التقييد بالمتقاضلين

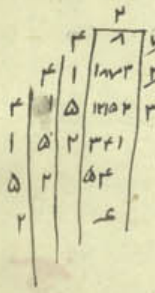
عشرين

واضح لان القاعدة لا تجزى فى غيرها واما التقييد بالكان نصف مجموعهما مفردا مع انه تجزى فى غيره لبعض الكان لما مر الاشارة اليه من جراءة المتسهل ولا شك ان اجراء هذه القاعدة فيما كان نصف مجموع العددين مفردا اسهل اذ فى غيره يحتاج الى اعمال كثيرة بل قد يحتاج الى ضرب الكسور وتفريقها ليضرب وهذه صوره ضرب اربعة وعشرين فى ستة وثلثين على هذه القاعدة المضروب فيه المجموع المضروب فيه الحاصل من ضرب الثلثين فى نصف نصفه نصف الفاضل بين المضروبين ممضروبة فى نصفه الباقى بعد اسقاطه من التسعماية والوسط

قوله فالجواب ثلثماية وخمسة وعشرون اقول وذلك لان الثلثة اذا بسطت صارت ثلثماية والربع اذا بسطت صار ربع الماية وهو خمسة وعشرون قوله مثالا لما خمسة وعشرون فى ستة عشر اقول اذا اردت ضربها على هذه القاعدة ضعفت المضروب فيه ليضرب مرة بقى حاصل ضرب خمسين واحد فى ستة عشر ضعفت الضعف حصل ماية ونصف ضعفت المضروب فيه ليضرب مرة بقى ثمانية واحد فى ستة عشر نصف النصف بقى اربعة فضربتها فى ماية حصل ٤٠٠ وهو الوسط قوله وهو اظهر اقول يعنى انه اظهر من تضعيف الاول وتنصيف الثانى او اظهر ان يضرب ابتداء بدون التضعيف والتنصيف او اظهر مما ذكر فى القاعدة السابقة لاسهل ليضرب كذا قيل ان كان

ضرب مفرد فى مركب اقول اذا اردت ضرب مفرد فى مركب كضرب خمسماية فى هذا العدد ١٩٧٠٠٣ فاعمل كما قال ره على هذه الصورة وهذه ليضرب صورة ضرب تسعة الاف فى هذا العدد المضروب ٥٠٠ المضروب فيه ٩٠٠٠ المضروب فيه ٩٣٠٩٠٠ الحاصل من الضرب ٨٣٢٨١٠٠٠٠٠ الحاصل من الضرب ٩٨٥٠١٤٥٠٠ ١٩٧٠٠٣

قوله كالشيلة وضرب التوشيح والمزاة وغيرها اقول اقسام الضرب كثيرة منها ضرب التوشيح وسمى الضرب بالطول ليضرب وهو ان يوضع مراتب المضروبين بعضها تحت بعض بحيث يكون الاحاد تحت العشرات وهكذا وينبغى ان يكون المرتبة العليا من المضروب محاذية للمرتبة العليا من المضروب فيه ويكون بين السطرين فرجة تسع العمل ثم يضرب احد مراتب المضروب فى واحد واحد من مراتب المضروب فيه ويثبت الحاصل فى الفرجة احاده بازاء المضروب فيه وعشراته فوق الاحاد ان كانت ثم يمحو العدد الذى فرغنا من ضربه من جملة المضروب وينقل مراتب المضروب فيه الى اعلى بمرتبة والضرب اعنى مراتب الباقية من المضروب فى واحد واحد من مراتب



مراتب المضروب فيه على قياس ما ذكر وهكذا الى ان يتم العمل مثاله اردنا ضرب هذا العدد فى هذا العدد وضعناهما فى سطرين كما قدمناه وضربنا السبعة فى الاربعة حصل ٢٨ رسمنا احاده فى الفرجة بازاء الاربعة وعشراته فوقها ثم ضربنا ما فى الواحد ثم فى الخمسة ثم فى الاثنين ورسمنا احاد كل بازاء المضروب فيه وعشراته بازاء مرتبة فوقه ثم نمحو السبعة ونقلنا المضروب فيه الى اعلى بمرتبة وضربنا الاثنين فى الاربعة ثم فى الواحد ثم فى الخمسة ثم فى الاثنين ورسمنا احاد كل على ما تقدم وتمم العمل وهكذا ثم اذا اردنا جمع الحواصل رسم العدد الذى تحت جميع الحواصل امر الذى بازاء احاد المضروب فيه تحت خط عرضى ثم جمع الحواصل التى فوق كل رسم احاده على يساره ورسمنا اولا ونيف عشراتها ان كانت على مجموع ما فوقه ونمحو بالاحاد والعشرات مثل ما علمت اولا وهكذا اذا جمعنا الحواصل فى المثال المذكور حصل ٣٠٠١٨٩ وهو الوسط ومنها ضرب المزاة وهو ان يوضع المضروبان متحاذيين ويعزل الاخران او الاخر منهما هو الاقص مرتبة مع ما يحاذيهما وما على يساره ويثبتان فى موضع والضرب احدهما فى الآخر او الاخير منهما هو الاقص فى محاذيه وفيما على يساره ويثبت احاد الحاصل محاذيا لمرتبة العدد المضروب من المرتبة الاولى وعشراته ان كانت فى يساره وينقل الحاصل الى اليسار مرتبة ثم يثبت ما كان على يمينى الذين اثبتنا اولا على يمينهما كما كان ويضرب احدهما فى الآخر ويثبت احاد الحاصل محاذيا لمرتبة العدد المضروب من المرتبة الثانية وعشراته ان كانت فى يساره وينقل الحاصل الى اليسار مرتبة ثم يثبت ما كان على يمينى الذين اثبتنا اولا على يمينهما كما كان ويضرب احدهما فى الآخر وهكذا الى ان يتم العمل ويعد الاتمام يرسم ع

الحاصل الذى تحت خط عرضى ثم جمع ما على يساره ورسم احاده على يساره ورسم اولا ونيف عشراته على مجموع ما على يساره وهكذا العمل بالاحاد والعشرات الى ان يتم الحواصل فالحاصل هو الحاصل من الضرب مثاله اردنا ضرب هذا العدد فى هذا العدد فوضعناهما متحاذيين هكذا وضربنا السبعة مع الثلثة والستة واثبتنا ما فى موضع وضربنا السبعة فى الثلثة واثبتنا احاد الحاصل فوقها وعشراته يسار الاحاد ثم ضربنا ما فى الستة واثبتنا الاحاد فوق الستة والعشرات يسارها هكذا ونقلنا الحاصل الى اليسار مرتبة ثم نقلنا الى يمينى الثلثة والسبعة ما كان فى يمينها اولا اعنى الثمانية والخمسة هكذا وضربنا الثمانية فى الخمسة ثم فى السبعة وضربنا

الخمسة في الثلثة ثم في الستة ورسمنا الاحاد والعشرات كما تقدم صار هكذا ٣١٥٤ ٣٣٥٣٨ ٧٥ ثم نقلنا الحاصل الى اليسار ونقلنا الى يمين الثمانية والخمسة الاثنين والثلثة وتممنا العمل هكذا حصل من الضرب ٣٨٥٤٣٠ وهو الخطء ومنها الضرب بالاصفار وهو ان ينقص من عدد مراتب المضروبين واحد ويوضع اصفار بعدد ما بقي ويضرب كل واحد من مراتب احدهما في كل واحد من الاخر ويوضع احاد الحاصل بكذا الصفر الذي في المرتبة التي قبل اخيرة مراتب العددين وعشراته ليساره ان كانت وبعد الاتمام يجمع الحواصل كما في ضرب الى ذات مثالة اردنا ضرب العدد ٥٣٢ في هذا العدد ٢٣٧٨ فوضعنا ستة اصفار لكون المراتب سبعة وضربنا الاثنين في الثمانية ووضعنا احاد الحاصل بكذا الصفر الاول وعشراته ليساره ثم ضربناه في السبعة ووضعنا الاحاد بكذاء الصفر الثاني والعشرات بكذاء الثالث ثم ضربنا الاثنين ووضعناه بكذاء الصفر الرابع ثم ضربنا الثلثة في الثمانية ووضعنا احاد الحاصل محاذيا للصفر الاول وعشراته ليساره وهكذا الى ان تم العمل وبعد الاتمام جمعنا الحواصل كان الحاصل ١٢٦٥٠٩٤ وهو الخطء هكذا المضروب ٥٣٢ المضروب فيه ٢٣٧٨ وليضرب ضرب هذا العدد الاخير في هذا العدد هكذا

٥٣٢
٢٣٧٨
٩٠٧
٢٢٥

ومنها الضرب بالجدول وهو ان ترسم جدولا مفوفا طوله بعدة مراتب احد المضروبين مزيدا عليها بواحد وعرضه بعدة الاخر كذلك وتضع احد المضروبين في البيوت التي يمين الاخر فوق العشرات وهي فوق الحكات وهكذا والاخر في التي على الفوق مرتبا وتترك البيت الفوقاني للاول مخاليا ثم تضرب كل واحد من مراتب احد المضروبين في كل واحد من الاخر وترسم احاد الحاصل في البيت الملتقى عشراته في البيت الذي ليساره احدا فاذا فرغت من الضرب تجمع الحواصل بان تضع ما في البيت الفوقاني الايمن والحواصل تحت الشكل بتواخر كل قطر فيما ليساره الى اليمين وتضع احاد الحاصل محاذيا وضعت اولا وهكذا الى ان تم الحواصل فالحاصل هو الخطء مثاله هذا العدد ٩٥٢ في هذا العدد ٢٣٧ وصورة هكذا وضع

وضع لخت الشكل اعني ٢٢٥٤٢٤ هو الحاصل في الضرب ومنها ضرب الشبكة وهو كما افاده بعضهم فلا نطيل الكلام بذكره ومنها ما هو اسهل واخصر وهو ان ترسم المضروبين ثم تضرب المرتبة الاولى من مراتب المضروب في كل مرتبة من مراتب المضروب فيه كما في ضرب المفرد في المركب وترسم الحاصل تحت خط عرضي ثم تضرب المرتبة الثانية كذلك وترسم الحاصل تحت ما رسمت اولا لكن بحيث يكون احاد هذا الحاصل محاذيا لعشرات الحاصل الاول ثم تضرب المرتبة الثالثة كذلك وترسم الحاصل بحيث يكون آحاده محاذيا لعشرات الحاصل الثاني وهكذا الى ان يتم مراتب المضروب ثم تجمع الحواصل مثاله ضرب هذا العدد ٣٥٢ في هذا العدد ٢٨٩٧٥ وصورة العمل هكذا المضروب ٣٥٢ المضروب فيه ٢٨٩٧٥

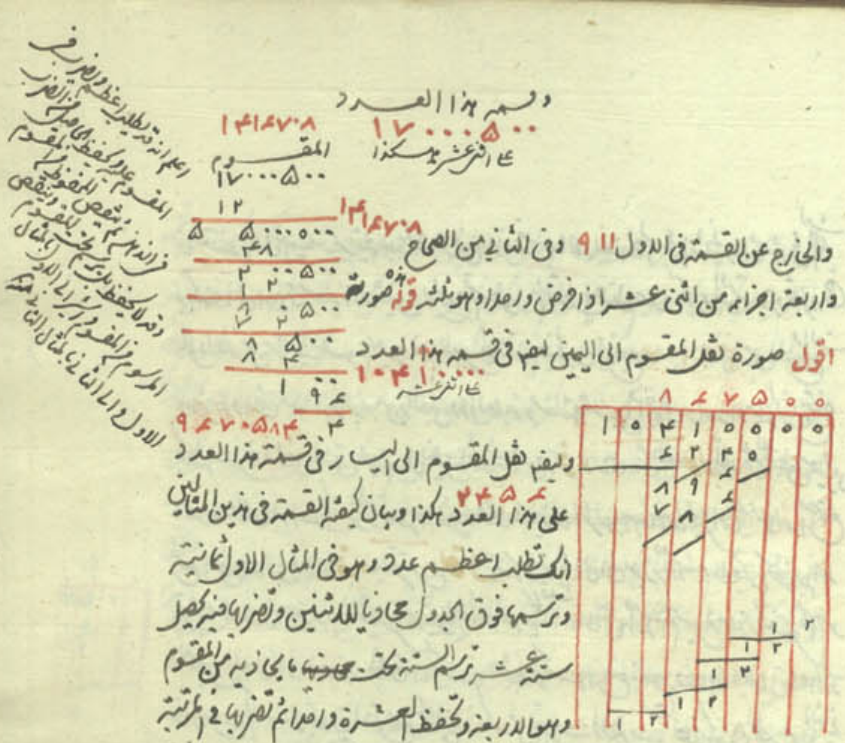
٥٧٩٥٠
١٤٣٨٧٥
٨٧٩٢٥
٥٧٩٥٠
١٤٣٨٧٥
٨٧٩٢٥
١٠١٩٩٢٠٠

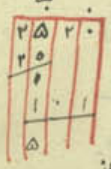
وليضرب صورة ضرب هذا العدد ٢٠٠٥ هكذا

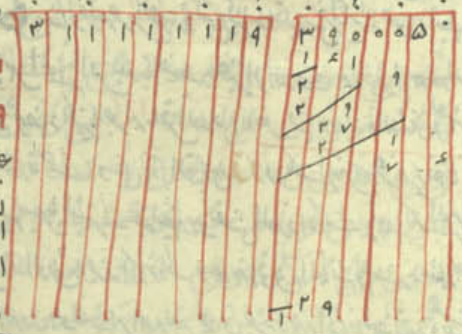
المضروب	المضروب فيه
٢٠٠٥	٥٠٠٨٣٠
٢	٥٠٤١٥٠
١	١٠٠٤١٥

اي حاصل ضرب هذا العدد في هذا العدد ١٠٠٤١٥٠٠

قوله وهي طلب عدد اه اقول هذا التعريف شامل لقسمة الصحاح والكسور جميعا كما في الباقي وفي شمول القسمة الواحد على عشرة وجه لا يخفى وجه واما في شمول القسمة بغير الواحد عليه نظر حيث لا يحصل الا المقسوم مع ان ليس قسمة حقيقة ايضا اذ القسمة الحقيقية تستلزم تحقق قسمين فالوجود التام خارج عن التعريف وان اطلاق القسمة عليها مجاز كما لا يخفى قوله فهي عكس الضرب اقول لانك اذا ضربت الثلثة في الاربعة حصل اثنى عشر واذا قسمت

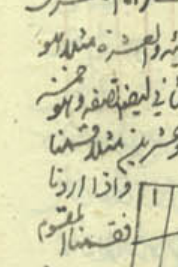


المقسوم الى اليسار برتبة بعد خط عرضي بان ترسم الاربعة في السطر الثاني والثمانية في الثالث
وهكذا الى ان ترسم الاثنين فارغ السطور ثم تطلب اعظم عدد آخر وهو التسعة وتضربه في
كل واحد من مراتب المقسوم عليه وتجمع الحاصل كما تقدم فيكون الخارج ٣٩٣٧ من الصحيح والف
وثمانية واثنى عشر جزء من الفين واربعة وستة وخمسين جزء من واحد وهذا كسر يتبع
كبقية العمل في امثال التي تقدم فلا نطيل الكلام بشرحه قوله ان كان منقطعا اقول تقدم للمحقق مبنيين
احدهما ان لم يكن احد الكسور المتسعة والثاني اذا كان له جذر والمراد بهما هنا هو الاخير الذي لسوائه اذا جمع
مع الذي قبله ام لا قوله بالتقريب اقول هذا اشارة الى ان جذر الاصم لا يمكن استخراجه الا
تقريبا الا لان جذره التحقيقي لا يكون معلوما كما قيل او لان الاصم ليس له جذر تحقيقي كما هو
التحقيق اذ لو كان له جذر لكان اما كسرا فقط او كسرا مع الصحيح وكلاهما باطلان اما الاول
فلان مربع الكسر يكون اقل منه كما علم ذلك من تعريف الضرب فلا يكون صحيحا واما الثاني
فلان الواحد مربع جذره الصحيح والواحد المربع يعد مربع ذلك الكسر مع الصحيح على تقدير كونه صحيحا
لانه يعد جميع الاعداد الصحيحة فيلزم ان يعد الواحد الجذر لبعض ذلك الجذر الذي هو الكسر
مع الصحيح وهو بين في يده من ثامنة الاصول من ان كل مربعين يعد احدهما الاخر
فضلا وهو صحيح فظهر ان استخراج جذر الاصم لا يكون الا بالتقريب هذا اذا كان استخراج
جذر العشرة المسقط منه اقرب المجذورات اليها اعني التسعة بقي واحد نسميه بالى
مضعف جذر المسقط مع واحد اي على التسعة بالسبع في ضعف النتيجة مع جذر المسقط
وهو الثلثة اعني ثلثة وسبع هو جذر العشرة تقريبا ولو ضربنا هذا الجذر في نفسه لحصل
عشرة بدليل تسعة وستة اسباع وسبع سبع قوله افاده او بقي اقل من المفقود منه
اقول لا يخفى ان هذا الكلام حال الثمرة فيه ولا حسن له لان الباقي من النقصان اقل
من المفقود منه حال كونه غيره في غير صورة الافناء ولو اريد بالمفقود منه المفقود بان
يكون الضمير المجرور راجعا الى قوله ما يجاذبه عند الوصول مضمرا انهدم غرابته للاستقامة نفاذ

اذ لو كان تحت العلامة الاخيرة ما هو بصورة الاثنين او الثمانية او الثلثة ولم يكن بعده عدد اخر لم يكن الباقي اقل
من المفقود بل يكون في الاولين مساويا وفي الاخير اكثر وتخصيص قوله او تقريبا اذا كان في يسار المذكور عدد
مع انه غرابة في غرابة يستقيم لتعين الافناء فيما اذا لم يكن في يساره عدد وهو بين الف فكان الاولى
ان يسقط هذا الكلام ويقول ثم اطلب اكثر عدد من الاحاد الممكن ضربه في نفسه ونقصان اصل ما بقي
العلامة الاخيرة وما عن يساره كما قال نظيره في العبارة التي بعد هذا الكلام بقليل قوله فحينئذ ما يحصل
اقول هذا اي ما ذكر بعينه هو ضعف جذر المسقط مع واحد فلا تغفل ولا تخف ان قوله من زيادة
ما فوق العلامة الاولى اثنين اذا كان فوق العلامة الاولى عدد واحد اذا لم يكن فيزاد الواحد فقط
على التخاذ بمجرد انه يرسم تحت العلامة الاولى ثم ينسب البقية الى مجموع التخاذ كما ترى في جذر هذا
العدد ٢٥٢٠ قوله وعلى ما قدناه صار هكذا اقول وعلى في هذا العدد ٣٩٠٠٥٠ ما فوقه
ليس صار كذلك وفي هذا العدد ٢١١١١١١١٩ وبقي تحت الخطوط الفواصل في الاول ٣٣٧٤
وهو كسر مخرجه ٣٩٣٩ وفي الثاني
١٢٢٧٨ وهو ايضا كسر مخرجه
٢٩٥٩ قوله على عددين
غير الواحد اقول قد ذكر لتخصيص هذا
التقسيم بغير الواحد وجوه احدها كون
الواحد ليس بعدد فيكون الاستثناء
منقطعا وثانيها ان الواحد يعد جميع

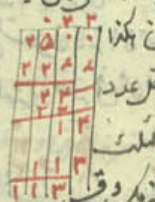


الاعداد فلو جعل المقسم شاملا له لم يتصور التقسيم على هذا الوجه وثالثها ان الاحوال المذكورة لا يستقيم في الواحد لان حكم
الواحد مع جميع الاعداد حكم التباين مع انه مناف مع كل عدد وفي الجميع نظر اما في الاول فلان الكلام
في ان الواحد كسوائه كان عددا ام لا بل هو مبحوث في سائر مباحث الحسابية معاملة العدد ولم يستثن
شيء من تلك المباحث فما وجه استثنائه هنا وما ذكره من كون الاستثناء منقطعا مع بعده لا يدفع

هذا الاشكال وامّا الثاني فمما اورد عليه من ان عدم تصور القسم غير متصور فان غاية ما يلزم ان لا يكون بين الواحد وغيره الا التداخل وهو لا يغير حكم القسم شيئا اذ التقسيم الوارد على الكسر لا يلزم وروده على كل من افراده وامّا الثالث فلما تقدم فان عدم استقامة الاحوال المذكورة في الواحد غير مستقيم وما ذكره في التعليل فليس حكم التباين ممنوعا بل كما انه متنافٍ مع كل عدد يكون حكمه ليس حكم التداخل مع ان اجتماع حكم التباين والتداخل في الواحد على فرض التسليم لا يوجب عدم استقامة الاحوال المذكورة فيه لان التباين الكلي وان نافيا في غير الواحد وعدم اجتماعهما الا انهما فيه مجتمعان ولا تنافيان كما لا يخفى ويمكن ان يقال لئن كان المقصود من بيان هذه الاقسام معرفة النسب بين مخارج الكسور ولم يكن الواحد مخرجا لشيء منها فحصر هذا التقسيم بغير الواحد **قوله** فاقتضاها فحذف **اقول** ليس اضطراريا اذ التداخل ليس الا من جانبين وههنا ليس الا من جانب الاقل اللازم في بيان القول في جانب الاكثر قائم مقام الفصل والكسر بعيد ثم اعلم انه كثيرا ما يحمل المتداخلين في المتوافقين المسمى بالمتداخلين ليضم اليه ما سيجيء منه كما هنا وعليه جرى القوم في كتبهم كثيرا واقتفيناهم في كتابنا الاصول ليضم حينئذ قال الاعداد المشتركة هي المختلفة النسبة وهي غير الواحد وهي اما ان يكون بين الاعداد متداخلة متوافقة ليضم ولكن يجراء في العدد الاقل منها الاحاد فالاثنان والعشرة متوافقان نصفا والخمسة والعشرة خمسا وعلى هذا القياس **قوله** والكسر الذي هو مخرجه دقتها **اقول** فيه مرجع جاعة بان الوفق وليس بالمشترك فيه ليضم هو نفس العدد الثالث واما الكسر الذي هو مخرج في كل منهما فيسمى جزء الوفق وجزء الكسر الى وعلى هذا فوفق الثانية والعشرة متحد هو نفس الاثنين وجزء وفق الاول هو نصف الاربعة كما ان جزء وفق الثاني ليضم نصفه وهو خمسة **قوله** ولعرف البواقي اه **اقول** فاذا اردنا معرفة النسبة بين الثانية وخمسة وعشرين مثلا قسمنا الاول على الثاني فخرج اربعة ولم يبق شيء فعلم انها متداخلان هكذا



واذا اردنا معرفة النسبة بين الثانية وعشرين قسمنا الاكثر على الاقل بعد اسقاط الاثنين فبقي ٤ وبعد قسمة الاثنين عليه على هذا الباقي بقي ٢ قسمنا عليه الستة عشر بقي ٤ وبعد قسمة الاثنين عشر على الاربعة لم يبق شيء فعلم انها متوافقان بالنصف والمقسوم عليها الاخير وهو الاربعة عاد لهما فهما متوافقان ربعا لانصفا وان كان الاثنان يعدهما فان المعتبر في الاعداد العادة ان تعددت هو الاكثر واعظمها لا ايّاها كان فان الاثني عشر والثمانية مع انه يعدهما الاثنان والثلثة والستة لا يعتبر توافقهما في النصف والثلث بل في السدس فقط وما ذكرناه هو الذي اطبق عليه المراعاة والالوقع الغلط كثيرا في تحصيل مخارج الكسور المعطوفة واذا اردنا معرفة النسبة بين هذا العدد ٢٥٠٠ وهذا العدد ١١٣ قسمنا الاكثر على الاقل بقي بعد القسمة اربعة عشر فقسمنا عليه المقسوم عليه بقي واحد علم انهما متباينان هكذا



قوله مخرج الكسر اقل عدد يصح منه الكسر **اقول** مخرج النصف اقل عدد فان النصف صحيح غير مكسور ومخرج الثلث وهو الثلثة فان الثلث صحيح غير مكسور وقس

ومخارجها ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ وهذه التي يخرج بعضها من مخارج الكسر فمخرج ثلثين وثلثة اثلاث واربعة اخماس مثلا هو بعينه مخرج الثلث والربع والخمس وهكذا ٣٠٠ ٢٠٠ ٥٤٣ ولذلك البواقي **قوله** ومخرج المضاف **اقول** يعني وتحصيل مخرج الكسر المضاف تقريب

مخرج احد المضافين في الآخر وان حصل من اثنائه ان كان سواء كان بين المخرج ما تباين او توافق فمخرج نصف سدس اثني عشر لانه اذا حصل من ضرب مخرج النصف في مخرج السدس ومخرج خمسة اسداس سبع اثنان واربعون لانه اذا حصل من ضرب مخرج السدس في مخرج السبع ومخرج ثلث ربع عشرة وثمانون حاصله من ضرب مضروب مخرج الثلث في الربع اربعة عشر في مخرج العشرة وما ذكرناه يتضح في هذه الصور

١ ٢ المخرج	٥ ٦ المخرج	١ ٣ المخرج	١ ١١ في غاية
سدسه ٢	٣٢	ثلثه ١٣٠	٩ ١٣
نصف سدسه ١	سبعه سدس سبعه ١	ربع عشره ١٢	٥ ١٣
	خمسة اسداس سبعه ٥	ثلث ربع عشره ١	واعلم انه للتباين
			في الكسر المضاف بين ان يضاف الاكثر الى الاقل كان ان
			المجموع ١٤٣

وبخرج جزء واحد عشر من جزء من ثلثة عشر جزءا ١١ في غاية ٩ ١٣ ٥ ١٣ واربعون هكذا

نصف سدس او الاقل الى الاكثر كان في سدس نصف فان مالك واحد الان المتعارف الاول

قوله واما المعطوف اول اذا اردت تحصيل مخرج المعطوف فالنظر في المخارج واعمل كما قال المصنف فمخرج خمسة اسباع وسبعة اتساع ثلثة وستون ومخرج ثلثة ارباع وخمسة اسدس اثنى عشر ومخرج ثلثة ارباع وخمسة اثمان ثمانية ومخرج ثلثة ارباع سبع واربعة اخماس تسع الف ومائتان وستون عاصلة من ضرب مجموع ربع سبع وهو ثمانية وعشرون في مخرج خمس تسع وهو خمسة واربعون اذ المخرجان ممتباينان ومخرج ثلثة اخماس وخمسة اسداس وسبعة اتساع وثلثين تسعون لانه الحاصل من ضرب مضروب الخمسة في ستة وهو وثلثون في ثلث التسعة والثلثة داخلة في الحاصل وهذه صور المذكورات

٥ و ٩	٣ و ٥	٣ و ٨	٤ و ٩	١ و ٣ و ٥	٢ و ٣ و ٥	١ و ٣ و ٧	٢ و ٣ و ٧	٤ و ٣ و ٧
المخرج ٤٣	المخرج ١٢	المخرج ٨	المخرج ٩	المخرج ٩٠	المخرج ١٢٠	المخرج ٢١٠	المخرج ٢٨٠	المخرج ٤٢٠
سبعة	ربعه	ربعه	خمسه	ثلثة اخماسه	خمسه	سبعة اتساعه	ثلثة ارباعه	خمسة اسداسه
٩	٣	٢	٢	٥٣	١٨	٧٠	٩٥	٣٥
خمسة اتساعه	ثلثة ارباعه	ثلثة ارباعه	اربعة اخماسه	خمسة	ثلثة ارباعه	ثلثة	سبعة اتساعه	ثلثة
٤٥	٩	٦	٣٦	١٥	٤٥	٣٠	٦٥	٩٠
تسعة	تسعة	خمسة	تسعة	تسعة	ثلثة ارباع سبعة	تسعة	ثلثة	خمسة
٢	٢	١	٢	١٠	١٣٥	١٢٠	١٣٥	١٨٠
سبعة اتساعه	خمسة اسداسه	خمسة اثمانه	خمس سبعة	٢٨	تسعة	خمس سبعة	تسعة	اربعة اخماس تسعة
٤٩	١٠	٥	٢٨					

قوله فغير تحصيل مخرج الكسور التسعة كما سمعت المخارج وضرب الاثنين في الاثنين

اذا اردت تحصيل مخرج الكسور التسعة كما سمعت المخارج وضرب الاثنين في الاثنين

٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠
اثنان	مثلثان	اربعة	خمسة	ستة	سبعة	ثمانية	تسعة	عشرة
الحاصل ٢	الحاصل ٦	الحاصل ١٢	الحاصل ٦٠	الحاصل ٦٠	الحاصل ٤٢٠	الحاصل ٨٤٠	الحاصل ٢٥٢٠	الحاصل ٢٥٢٠
مثنى	مثلثان	مثنى مثنى	خمسة	مثنى مثلثان	سبعة	مثنى مثنى مثنى	تسعة	مثنى خمسة
٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠

اعني ٢٥٢٠

هو الغلط لان مخرج الكسور التسعة هو المخرج لها وطريق اخراج كل كسر من هذه الكسور ان تقسم مخرج ذلك الكسر فالخارج هو المطلوب وهذا هو الضابط في اخراج الكسر من

٢ الثلثة للمتباينين وهكذا اعملت في البواقي بمعاونة الصوره ص

من اي عدد كان ففي هذا المقام اذا قسمنا الفين وخمسمائة وعشرين على مخرج النصف اعني الاثنين خرج نصفه وعلى الثلثة خرج ثلثه وعلى الاربعة خرج ربعه وهكذا وهذه صورة تقسيم المخارج المتعددة على المخارج

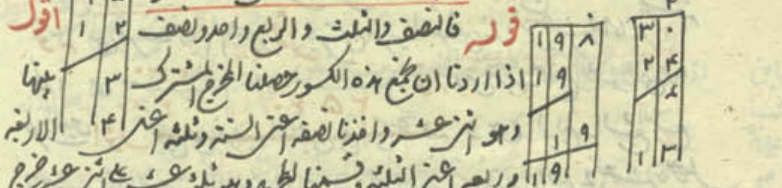
المقسوم عليه ٢	المقسوم عليه ٣	المقسوم عليه ٤	المقسوم عليه ٥	المقسوم عليه ٦
المقسوم ١٢٦٠	المقسوم ٨٤٠	المقسوم ٦٣٠	المقسوم ٥٠٤	المقسوم ٤٢٠
٢٥٢٠	٢٥٢٠	٢٥٢٠	٢٥٢٠	٢٥٢٠
٥٢٠	١٢٠	١٢٠	٢٠	١٢٠
١٣٠				
نصفه	ثلثه	ربعه	خمسه	وسدسه
١٢٦٠	٨٤٠	٦٣٠	٥٠٤	٤٢٠
المقسوم عليه ٧	المقسوم عليه ٨	المقسوم عليه ٩	المقسوم عليه ١٠	
المقسوم ٣٦٠	المقسوم ٣١٥	المقسوم ٢٨٠	المقسوم ٢٥٢	
٢٥٢٠	٢٥٢٠	٢٥٢٠	٢٥٢٠	
٠٤٢٠	١٢٠	٧٣٠	٥٢٠	
	٤٠		٢٠	
وسبعه	وثمنه	وتسعه	وعشره	
٣٦٠	٣١٥	٢٨٠	٢٥٢	

قوله فاضرب خمسة في الثمانية اول يعني لما كانت الثمانية توافق العشرة فاستبدل بالعشرة نصفها وهو خمسة ثم اضرب الخمسة في الثمانية اول ولكان تستبدل بالثمانية نصفها ولا يلاحظ ح توافق ذلك النصف للعشرة فلا يستبدل بردفة وان اوهم ظاهر عبارة المصنف بل لا بد من ملاحظة احد المتوافقين مع التوافق الاخر معهم ولا مع غيره في غير صورة الداخل يدل عليه حكم المتباينين الاتي في الصورة المذكورة فان فيها يسقط الاقل ويكتفي بالاكثر فيضاف لكن فيه تقريب يعني ذلك النصف ٢٥٢٠ اعني الاربعة في العشرة ٢ والحاصل اعني ٢٨٠ في التسعة ليخرج المطلوب الذي هو

قوله من ضرب ايام الشهر اول يعني من ضرب الثلثين في اثني عشر والحاصل ١٢ بسبعة هكذا الحاصل ١٢٦٠ الحاصل ٢٥٢٠ قوله ومن ضرب مخارج الكسور التي فيها حرف العين اول يعني من ضرب الثلثين في اثني عشر وهي الاربع والسبع والتسع والعشر فاذا ضربت الاربعة في السبعة والحاصل في التسعة والحاصل في العشرة حصل المخرج هكذا واذا ضرب ايام الاسبوع اي السبعة في ايام السنة اي في ثلثمائة وستين حصل الخرج كذلك هكذا قوله اذا كان مع الصحيح الحاصل ٢٥٢٠ الحاصل ٣٦٥٠

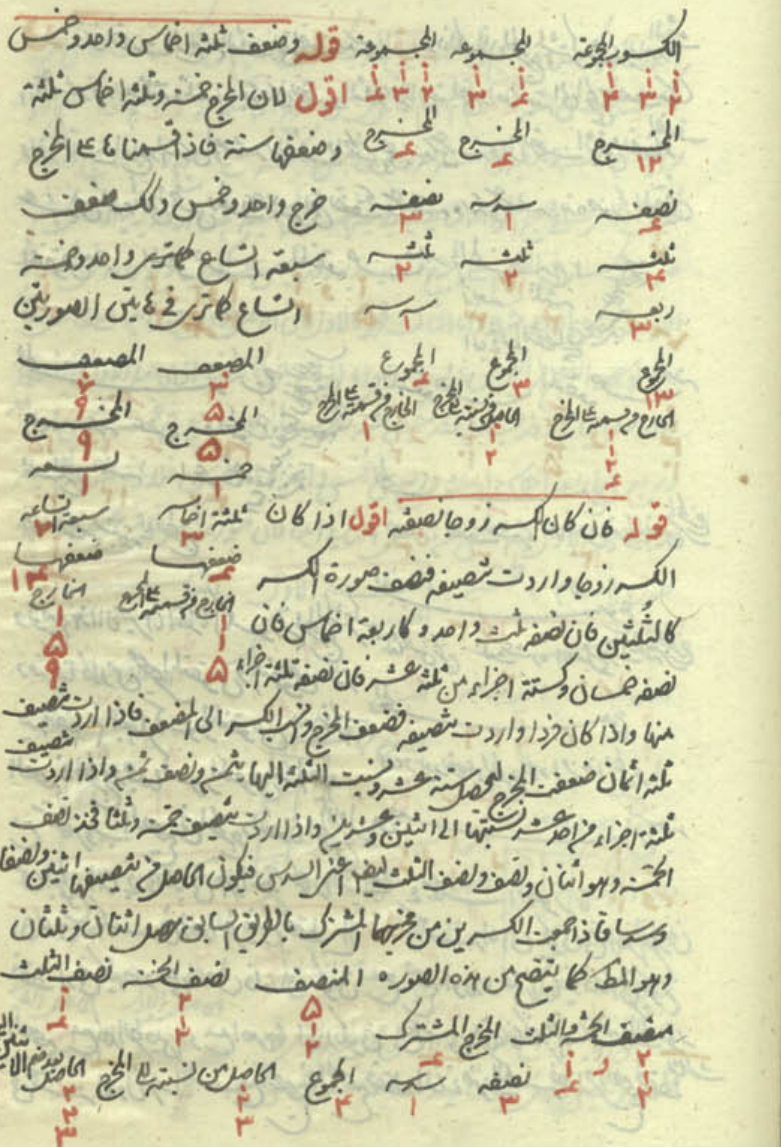
كسر اول انما فيد الحاصل بذلك لان الاجابة بالتنين الصحيح في

الاغلب [illegible] اذا كان معه كسر كذا فاذكره في الحاشية **قوله** فمجنس الاثنين والاربع
تسعة ارباع **اقول** لانك اذا ضربت الاثنين في الاربعة وزدت الواحد عليه اي اصل
حاصل تسعة فيكون المجنس تسعة ارباع ولك ان تعمل في ستة وثلثة اخماس واربعة وثلث سبع
فمجنس الاول ثلثة وثلثون ومجنس الثاني خمسة وثمانون لان الخرج احد وعشرون وعجنس
اربعة وثلث خمسي تسع خمسمائة واحد واربعون مضافة في زيادة صورة الكسر
اي الواحد عليه مضروب الاربعة في خرج المضاف اي في غاية وخمسة وثلثين وعجنس
اربعة وثلثة اجزاء في ثلثة عشر خمسة وخمسون وعجنس ثلثة وسبعة اجزاء من ثلثة عشر
خمسة وخمسون ثلثة وسبعة اجزاء من احد عشر جزء من تسعة عشر سبعمائة واربعة وثلثون
اذ خرج المضاف الحاصل في مضروب احد عشر في تسعة عشر مائتان وتسعة وبعد ضرب
الثلثة فيه وزيادة السبعة عليه الحاصل لصل ثلثمائة **قوله** فمرفوع خمسة عشر اربعا ثلثة
ارباع **اقول** وذلك لانا لما قسمنا خمسة عشر على الخرج عن الاربعة خرج ثلثة وثلثة ارباع
وكذا اذا اردنا رفع ثلثين ونصف سدس قسمنا الثلاثين على خرج المضاف وهو احد
اثنى عشر فمرفوعه اثنان ونصف ومرفوع غاية وثمانية وتسعين جزء في تسعة
عشر عشرة وثمانية اجزاء في تسعة عشر كما ترى في هذه الصورة



قوله فالنصف والثلث والربع واحد ونصف **اقول** اذا اردنا ان نجمع هذه الكسور حصلنا الخرج المشترك
وهو اثنى عشر واخذنا نصفه اعني الستة وثلثه اعني الاربعة وربعه اعني الثلثة وسمينا المجموع وهو ثلثة عشر على اثنى عشر خرج
واحد ونصف سدس واذا جمعنا الثلث والسدس فرخرجهما المشترك وهو ستة حصل ثلثة
نسبناه الى الخرج بالنصف واذا جمعنا النصف والسدس والثلث فرخرجها فالمجموع واحد وهذه صور

الكسور



الكسور المجموعة | المجموعة | المجموعة | **قوله** وضعف ثلثة اخماس واحد وخمس
الخرج | الخرج | الخرج | **اقول** لان الخرج خمسة وثلثة اخماس ثلثة
نصفه | نصفه | نصفه | خرج واحد وخمس وذلك ضعف
ثلثه | ثلثه | ثلثه | سبعة اتساع كما ترى في واحد وخمسة
ربعه | ربعه | ربعه | اتساع كما ترى في هذه الصورتين

المجموع | المجموع | المجموع | المضعف | المضعف
اي الخارج وقسمته على الخرج | الحاصل من نسبة الخرج | الخارج وقسمته على الخرج | الخرج | الخرج
اثنان | ثلثة | خمسة | خمسة | تسعة
واحد | اثنان | ثلثة | ثلثة | خمسة
ثلثة اخماس | واحد وخمس | سبعة اتساع | سبعة اتساع | اربعة عشر
ضعفها | ضعفها | ضعفها | ضعفها | ضعفها
واحد وخمس | سبعة اتساع | واحد وثلثة اتساع | اربعة عشر | تسعة وعشرون

قوله فان كان الكسر زوجا فنصفه **اقول** اذا كان
الكسر زوجا واردت تنصيفه فنصف صورة الكسر
كالثلثين فان نصف ثلث واحد وكاربعة اخماس فان
نصف خمسان وكستة اجزاء من ثلثة عشر فان نصف ثلثة اجزاء
منها واذا كان فردا واردت تنصيفه فضعف المخرج وخذ الكسر الى المضعف فاذا اردت تنصيف
ثلثة اثمان ضعفت المخرج لتحصل ستة عشر وضممت الثلثة اليها ثم نصفت ثم واذا اردت تنصيف
ثلثة اجزاء من احد عشر نسبتها الى اثنين وعشرين واذا اردت تنصيف خمسة وثلثا فخذ نصف
الخمسة وهو اثنان ونصف ونصف الثلث ليعني اعني السدس فيكون الحاصل في تنصيفها اثنين ونصفا
وسدسا فاذا جمعت الكسرين من مخرجها المشترك بالوجه الذي بين حصل اثنان وثلثان
وهو المطلوب كما يتضح من هذه الصورة

المنصف | نصف الخمسة | نصف الثلث
المخرج المشترك | المجموع | الحاصل من نسبة الى المخرج | الحاصل من ضم الاثنين الى الثلث
اثنان | خمسة | اثنان | اثنان
نصفه | واحد | نصف | واحد
سدسه | واحد | سدس | واحد
اثنان | سبعة | اثنان وثلثان | اثنان وثلثان

ثلاثين

قوله فان نقصت الربع من الثلث بقي نصف سدس اقول وذلك لان المخرج المشترك بين الربع والثلث اثنا عشر وربع ثلثة وثلثة اربعة فان نقصت الثلثة من الاربعة بقي واحد نسبته الى المخرج نصف سدس واذا نقصت الربع والسدس والعشر من الثلث والخمس بقي سدس عشر واذا نقصت اثنين ونصفا ونصف عشر من ثلثة وثلثي خمس وثلث عشر بقي نصف وعشر وسدس عشر وهذه صورها المنقوص

المنقوص منه	المنقوص	المنقوص منه	المخرج
١	١	١	٢
٣	٣	٣	٤
١	١	١	٣
٤	٤	٤	٤
١	١	١	٥
٥	٥	٥	٥
١	١	١	٦
٦	٦	٦	٦
١	١	١	٨
٨	٨	٨	٨
١	١	١	١٠
١٠	١٠	١٠	١٠
١	١	١	١٢
١٢	١٢	١٢	١٢

المخرج ٤ — ربعه ٣ — المنقوص منه ١٣ — ربعه ثلثة ٣ — الباقي بعد النقصان ١٠

المخرج ٦ — ثلثه ٢ — المنقوص منه ٢ — المنقوص ٢ — الباقي بعد النقصان ١

المخرج ٨ — نصفه ٤ — نصف عشره ١ — المنقوص منه ٥ — المنقوص ٣ — الباقي بعد النقصان ٢

المخرج ١٠ — ربعه ٣ ربع عشره ١ — المجموع ٤ — المنقوص منه ١٥ — المنقوص ٤ — الباقي بعد النقصان ١١

المخرج ١٢ — ثلث المخرج ٤ — نصفه ٦ — نصف عشره ١ — المجموع ١١ — المنقوص منه ٢٠ — المنقوص ١١ — الباقي بعد النقصان ٩

المخرج ٢٤ — ثلث المخرج ٨ — نصفه ١٢ — نصف عشره ٢ — المجموع ٢٢ — المنقوص منه ٤٠ — المنقوص ٢٢ — الباقي بعد النقصان ١٨

المخرج ٣٠ — ثلث المخرج ١٠ — نصفه ١٥ — نصف عشره ٣ — المجموع ٢٨ — المنقوص منه ٥٠ — المنقوص ٢٨ — الباقي بعد النقصان ٢٢

المخرج ٦٠ — ثلث المخرج ٢٠ — نصفه ٣٠ — نصف عشره ٦ — المجموع ٥٦ — المنقوص منه ١٠٠ — المنقوص ٥٦ — الباقي بعد النقصان ٤٤

وتوضيح هذا الخبر ان اخذنا الكسور في المخرج المشترك وضربنا كلا من صحيح المنقوص والمنقوص منه فيه ليعم ثم جمعنا كسور المنقوص مع مضروب الصحيح في المخرج وجمعنا كسور المنقوص منه ليضم مع مضروب الصحيح في المخرج ونقصنا المجموع الاول من المجموع الثاني فالباقي هو الخط كما رايت في تلك الصورة

المخرج	١٢	ثلث المخرج	٤	نصفه	٦
نصف عشره	١	المجموع	١١	المنقوص منه	٢٠
المنقوص	١١	الباقي بعد النقصان	٩		

المخرج	٢٤	ثلث المخرج	٨	نصفه	١٢
نصف عشره	٢	المجموع	٢٢	المنقوص منه	٤٠
المنقوص	٢٢	الباقي بعد النقصان	١٨		

المخرج	٣٠	ثلث المخرج	١٠	نصفه	١٥
نصف عشره	٣	المجموع	٢٨	المنقوص منه	٥٠
المنقوص	٢٨	الباقي بعد النقصان	٢٢		

المخرج	٦٠	ثلث المخرج	٢٠	نصفه	٣٠
نصف عشره	٦	المجموع	٥٦	المنقوص منه	١٠٠
المنقوص	٥٦	الباقي بعد النقصان	٤٤		

المخرج	٤	ربعه	١	ربع عشره	١
المجموع	٢	المنقوص منه	٣	المنقوص	٢
الباقي بعد النقصان	١				

المخرج	٨	ثلث المخرج	٤	نصفه	٦
نصف عشره	١	المجموع	١١	المنقوص منه	١٥
المنقوص	١١	الباقي بعد النقصان	٤		

المخرج	١٢	ثلث المخرج	٤	نصفه	٦
نصف عشره	١	المجموع	١١	المنقوص منه	٢٠
المنقوص	١١	الباقي بعد النقصان	٩		

المخرج	٢٤	ثلث المخرج	٨	نصفه	١٢
نصف عشره	٢	المجموع	٢٢	المنقوص منه	٤٠
المنقوص	٢٢	الباقي بعد النقصان	١٨		

المخرج	٣٠	ثلث المخرج	١٠	نصفه	١٥
نصف عشره	٣	المجموع	٢٨	المنقوص منه	٥٠
المنقوص	٢٨	الباقي بعد النقصان	٢٢		

المخرج	٦٠	ثلث المخرج	٢٠	نصفه	٣٠
نصف عشره	٦	المجموع	٥٦	المنقوص منه	١٠٠
المنقوص	٥٦	الباقي بعد النقصان	٤٤		

المخرج	٤	ربعه	١	ربع عشره	١
المجموع	٢	المنقوص منه	٣	المنقوص	٢
الباقي بعد النقصان	١				

المخرج	٨	ثلث المخرج	٤	نصفه	٦
نصف عشره	١	المجموع	١١	المنقوص منه	١٥
المنقوص	١١	الباقي بعد النقصان	٤		

المخرج	١٢	ثلث المخرج	٤	نصفه	٦
نصف عشره	١	المجموع	١١	المنقوص منه	٢٠
المنقوص	١١	الباقي بعد النقصان	٩		

المخرج	٢٤	ثلث المخرج	٨	نصفه	١٢
نصف عشره	٢	المجموع	٢٢	المنقوص منه	٤٠
المنقوص	٢٢	الباقي بعد النقصان	١٨		

المخرج	٣٠	ثلث المخرج	١٠	نصفه	١٥
نصف عشره	٣	المجموع	٢٨	المنقوص منه	٥٠
المنقوص	٢٨	الباقي بعد النقصان	٢٢		

المخرج	٦٠	ثلث المخرج	٢٠	نصفه	٣٠
نصف عشره	٦	المجموع	٥٦	المنقوص منه	١٠٠
المنقوص	٥٦	الباقي بعد النقصان	٤٤		

في تلك الصورة ٣٠ قوله ان كان الكسر في احد الطرفين فقط الخ اقول الكسر اما ان يكون في احد الطرفين فقط او في كليهما وعلى الاول فاما ان يكون مع صحيح اولا وعلى الثاني فاما ان يكون الصحيح مع كلا الطرفين او مع احدهما اولا يكون مع شيء منهما فاكثر اقسام ضرب الكسور في خمسة الاول ضرب الكسر مع الصحيح في الصحيح فقط الثاني ضرب الكسر فقط في الصحيح فقط الثالث

الثالث ضرب الكسر مع الصحيح في مثله الرابع ضرب الكسر مع الصحيح في الكسر فقط الخامس ضرب الكسر فقط في مثله قوله ثم قسم اما حمل على الخرج او النسبة منه اقول اعلم ان القسم الاول في الاقسام الخمسة لا يحتاج فيه الى القسمة ضرورة ان مجنس الكسر مع الصحيح زايد على مخرج ذلك الكسر فكيف اذا ضرب في صحيح آخر واما الثاني ففيه القسمة والنسبة جميعا اذ قد يزيد اما على مخرج ضرب صورة الكسر في الصحيح على المخرج وقد يساويه وقد ينقص عنه كضرب ربع واحد في الخمسة او في الاربعة او في الثلثة مثلا واما الثالث فهو كالاول لان اما ان يزيد على مخرج الاول فيه زايد على اما ان لا يزيد ابدا لو جمع الصحيح في الطرفين ولو واحدا واما الرابع فهو كالثاني اذ اما ان يزيد على مخرج الاول فيه فقد يزيد على اما على مخرج الثاني وقد يساويه وقد ينقص عنه كضرب اثنين وربع في خمسة اسداس او واحد وربع في اربعة اخماس او ثلثة وربع في خمس واحد واما الخامس فلا يأتي فيه الا النسبة اذ اما ان يزيد على مخرج الاول فيه ناقص عن اما على مخرج الثاني ابدا لان صورة الكسر اقل في مخرجه هذا وهذه صور الاقسام الخمسة

القسم الاول

المضروب	٢	المضروب فيه	٣		
المجنس	٥	اي مخرج الكسر	٣		
اي مخرج في القسمة هكذا	٥	٢			
	٥	٢			
	٥	١			
	٣	١			

القسم الثاني

المضروب	٣	المضروب فيه	٣		
المجنس	٩	اي مخرج الكسر	٤		
اي مخرج في القسمة هكذا	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٤	٤			

القسم الثالث

المضروب	٢	المضروب فيه	٣		
المجنس	٦	اي مخرج الكسر	٤		
اي مخرج في القسمة هكذا	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٤	٤			

القسم الرابع

المضروب	٣	المضروب فيه	٥		
المجنس	١٥	اي مخرج الكسر	٤		
اي مخرج في القسمة هكذا	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			

القسم الخامس

المضروب	٢	المضروب فيه	٣		
المجنس	٦	اي مخرج الكسر	٤		
اي مخرج في القسمة هكذا	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٤	٤			

واذا اردت ان تضرب الاربعة في اثنين وخمسين وخمس وضربت الاثنين في المخرج اعني في خمسة وثلثين حصل سبعون وزدت عليه خمسة وخمس سبعه

المضروب	٢	المضروب فيه	٣٥		
المجنس	٧٠	اي مخرج الكسر	٤		
اي مخرج في القسمة هكذا	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٥	٤			
	٤	٤			

المضروب	٤	المضروب فيه	٥٢		
اي مدد الاول	١٥	اي مدد الثاني	٢٦		
اي مدد الثاني في النسبة هكذا	٣	٢			
	٣	٢			
	٣	٢			
	٣	٢			
	٢	٢			

عن خمسة عشر تحصل خمسة وثمانون ضربت الاربعة فيه تحصل ثلثمائة واربعون قسمته على
المخرج خرج تسعة وخمسة اسباع وهو الغلط كذا في بعض الشروح اقول والصحيح جمع الكسر
من الخرج عاد عدة جمع الكسور تحصل ثلثة اسباع ثم بجنس الاثنين من جنس السبع ويزيد
عليه صورة الكسر تحصل تسعة عشر ثم تضرب الاربعة فيها تحصل ما ذكر وتقسمه على المخرج وهذا ظاهر

قوله وفي ثمانية اضناف قسمة الكسور منحصرة في ثمانية لان المقسوم اما كسر
مع صحيح او صحيح فقط او كسر فقط والمقسوم عليه كذلك فالحاصل من ضرب الثلثة في الثلثة
تسعة وقسمة الصحيح على الصحيح مفارقة عنها فيبقى ثمانية الاول قسمة كسر مع صحيح على مثله
الثاني قسمته على صحيح فقط الثالث قسمته على كسر فقط الرابع قسمة صحيح على كسر مع صحيح
الخامس قسمته على كسر فقط السادس قسمة كسر فقط على كسر مع صحيح السابع قسمته على
صحيح فقط الثامن قسمته على كسر فقط وفي الكل تضرب المقسوم والمقسوم عليه في المخرج
المشترك او في المخرج الموجود ثم تقسم حاصل المقسوم على حاصل المقسوم عليه او تنسبه
منه فالخارج هو الخارج فاذا اردت قسمة ثلثة وثلثة ارباع على اثنين وثلثين فاضلت
المخرج اولا وهو اثنا عشر وضربت المقسوم فيه على قاعدة ضرب الكسور بان جنسته
وضربت المجنس فيه وقسمت الحاصل على مخرج الربع فالخارج عن خمسة واربعين هو حاصل
المقسوم والكل جنست المقسوم عليه وتممت العمل كما ان خرج اثنان وثلثون وهو حاصل
المقسوم عليه قسمت حاصل المقسوم عليه خرج واحد وثلثة عشر جزء من اثنين وثلثين وهو
الخارج وهذه صور الاضناف الثمانية

الصنف الاول

المقسوم ٣٤
المقسوم عليه ٣٢
المخرج المشترك ١٢
حاصل المقسوم ٣٤
حاصل المقسوم عليه ٣٢
الخارج ١
الباقي ٢

الصنف الثاني

المقسوم ٥-٢
المقسوم عليه ٣
المخرج الموجود ٤
حاصل المقسوم ٢١
حاصل المقسوم عليه ١٢
الخارج ١-٣/٤
الباقي ٣

الصنف الثالث

المقسوم ٣
المخرج ٤
حاصل المقسوم ١٢
حاصل المقسوم عليه ٣
الخارج ٤
الباقي ٠

الصنف الرابع

المقسوم ٢٩
المقسوم عليه ٥
حاصل المقسوم ٢٩
حاصل المقسوم عليه ٢٥
الخارج ٥
الباقي ٤

الصنف الخامس

المقسوم ٤-٣
المقسوم عليه ٩
المخرج ٤
حاصل المقسوم ١٩
حاصل المقسوم عليه ٩
الخارج ٢-١/٤
الباقي ١

الصنف السادس

المقسوم ٢٣-٣/٤
المقسوم عليه ٥
المخرج ٤
حاصل المقسوم ٢٣
حاصل المقسوم عليه ٢٠
الخارج ٤
الباقي ٣

الصنف السابع

المقسوم ٢-١/٢
المقسوم عليه ٣-١/٢
المخرج ٤
حاصل المقسوم ١١
حاصل المقسوم عليه ١٤
الخارج ٣/٤
الباقي ٣

الصنف الثامن

المقسوم ٢-١/٢
المقسوم عليه ١-١/٢
المخرج ٤
حاصل المقسوم ١١
حاصل المقسوم عليه ٦
الخارج ١-١/٤
الباقي ٥

ورأيتها وضعا على اثنين

ونصف وثلثة اسباع
فاجمع كسر المقسوم ليحصل
وكسر المقسوم عليه ليضرب
وهو الغلط وهذه

والقسم الاول على الثاني للخرج

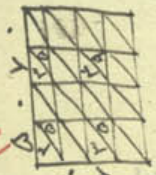
صورته

المقسوم ٣٤
المقسوم عليه ٣٢
المخرج ربعه ٨
خمسه ٤
مجموعهما ١٢
حاصل المقسوم ٣٤
حاصل المقسوم عليه ٣٢
والخارج المشترك ١٢
حاصل المقسوم ٣٤
حاصل المقسوم عليه ٣٢
والخارج للقسم ١

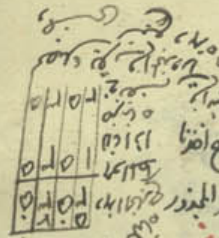
واذا ضربت الثلثة في المخرج المشترك
وجمعت الحاصل مع ربعه وخمسه وجعلت
المجموع حاصل المقسوم وذلك ضربت
الاثنين فيه وجمعت الحاصل مع نصفه
وثلثة اسباعه وجعلت المجموع
حاصل المقسوم عليه ثم قسمت
عليه حاصل المقسوم خرج المطلوب وهذه صورته

المخرج ٢٠
نصفه ١٠
ثلثه اسباعه ٢
مجموعهما ٣٢
حاصل المقسوم ٣٤
حاصل المقسوم عليه ٣٢
والخارج المشترك ١٢
حاصل المقسوم ٣٤
حاصل المقسوم عليه ٣٢
والخارج للقسم ١

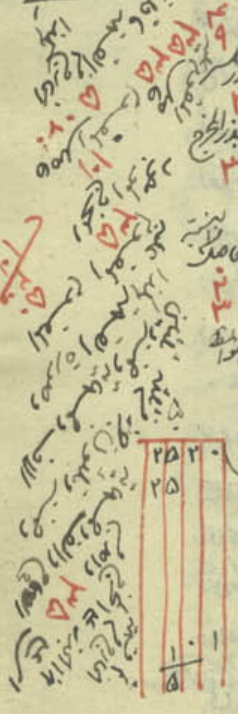
الباقي

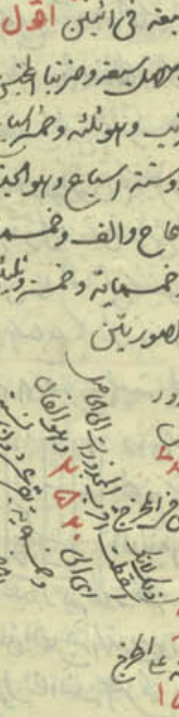


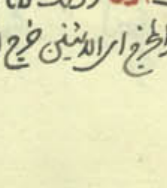
في الاربعة وقسمنا جذرها على ضلع وهو العشرة على الخرج المطلق ليضع وفي اربعة اسباع اخذنا
جذر الاربعة ونسبناه الى جذر التسعة بمثلين وصورة المثالين هكذا



قوله ففي تجذير ثلثة ونصف تضرب سبعة في اثنين اقول
اذا اردنا استخراج جذر هذا العدد جنسناه حصل سبعة وضربنا الجنس في
الخرج حصل اربعة عشر اخذنا جذرها بالتقريب وهو ثلثة وخمس سباع
وقسمنا هذا الجذر على الخرج خرج واحد وستة اسباع وهو الجذر
وجذر اثنين وخمسي سبع واحد من السباع والف وخمسماية
وخمسة وثلثون جزء من ثلثة الاف وخمسماية وخمسة وثلثين
اذا فرض واحدا كما ترى في ٤ بين الصورتين







المقسوم ٣-٢ / ١-٥ — المقسوم عليه ٢-٢ / ٥ — المخرج ١٤٠ — ربع الخرج ٣٥ — نصف الخرج ٧٠ — ٢٨ خمسه — الخرج وهو حاصل المقسوم ٤٨٣ — ٢٨٠ ثلثة اسباعه — ٢٨٠ الخرج وهو حاصل المقسوم عليه — ٢١٠ ٣

قوله لكما يشهد بتعريف القسمة اقول فحد ان القسمة هي طلب عدد اي حاصل ضرب الثلثة فيه كنسبته الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه ولذلك لو ادخلنا الاثنين هنا كذلك اذ نسبته الى الواحد كنسبة السدسين الى السدس فيكون هو الخارج من القسمة ولا استبعاد في ان يخرج من قسمة كسر على كسر عدد صحيح اذ المقصود من القسمة هو استعلام نصيب الواحد الا ترى ان الخارج من قسمة العشرين على الخمسة مثلا وهو الاربعة يكون حصة واحد من المقسوم عليهم ففي قسمة السدسين على السدس لما نصيب كل سدس سدسين كان نصيب ستة اسداس اي الواحد اثني عشر سدسا اعني اثنين وهو الملط قوله ان كان مع الكسر صحيح مبني اقول وان لم يكن مع الكسر صحيح فلا حاجة بنا الى ملاحظة نفس الكسر مع الخرج ليعلم ذكره وانثاه اعني ان كان الكسر والخرج منطقين نسبت جذر الكسر الى جذر الخرج فجذر التسع ثلث وجذر اربعة اتساع ثلثان كما ذكره المصنف وجذر نصف يقرب ربع وان لم يكونا صحيحا او احدهما منطقا فضرب الكسر في الخرج ونسبت جذر الحاصل اليه فقس تجذير ثلثة ارباع بضرب الثلثة في الاربعة ونسبت جذر الحاصل وهو ثلثة وثلثة اسباع الى الاربعة باي جنس كان المنسوب والمنسوب اليه فربما جنس السبع ونسبت الاول الى الثاني وحاصل النسبة اعني ستة اسباع هو الجذر المطلوب تقريبا قوله فجذر ستة وربع اثنان ونصف اقول وذلك لانا جنسناه حصل ٢٥ وقسمنا جذر الحاصل على جذر الخرج اي الاثنين خرج اثنان ونصف ولما ضربنا الجنس في الخرج اي الخمسة فالواجب

قوله وقيل خمسة اسباع كم ثمنا اقول ضربنا الكسر الخمسة في المخرج المحول اليه اعني ثمانية مخرج الاعوان فصار اربعين اي صار كل سبع مخرج خمسة وخمسة اسباع نسبتنا الخارج للى الثمانية تحصل خمسة اثمان وخمسة اسباع ثمن وهو الجواب وكذا عملنا في المثال الثاني بان ضربنا الخمسة في الستة وقسمنا الثلاثين على السبعة فكان الجواب اربعة اسداس وان اردت توضيح هذا المطلب فحصل المخرج المشترك بين الكسرين وهو في هذا المثال اثنان واربعون وقد منه خمسة اسباع وهو ثلثون ثم اقول ان هذا المثال انما خلف كم سدسا في المخرج المشترك وظاهر انه في المثال المذكور فان سدس المخرج سبعة واربعة امثاله ثمانية وعشرون والاثنان الباقيان للثلثين يسمى سدسا ثم ان كان مع الكسر عدد صحيح كما لو قيل اثنان وستة اسباع كم ثمنا فاضرب المخبئ اي العشرين في الثمانية تحصل مائة وستون ثم اقسم الى على السبعة لمخرج الخط وهو اثنان وعشرون ثمانية اسباع نحكي هكذا

١	٤	٠
١	٢	٤
	١	٤
		٧

وان شئت فاضرب الستة في الثمانية واقسم الحاصل على السبعة كما تقدم الى حاصل مضروب لمخرج اثنان وستة اسباع نحكي ثم زد على الاثنين في مخرج المحول للبه تحصل الخط قوله قال لخ اي عدد زيد عليه ربعه صار ثلثة مثلا اقول هذا مثال للزيادة وتوضيح الجواب هنا ان اخذنا مخرج الربع للان العمل فيه اسهل وهو اربعة وزدنا عليه ربعه تحصل خمسة فنسبة الاربعة للى الخمسة كنسبة المجهول للى الثلثة اعني كما ان الاربعة اربعة اخماس الخمسة كذلك المجهول اربعة اخماس الثلثة فضربنا احد الطرفين في الاخر تحصل اثنا عشر وقسمنا الحاصل على الوسط المعلوم وهو الخمسة خرج اثنان وخمسان وهو الخط المجهول لانه اذا زيد عليه ربعه وهو ثلثة اخماس تحصل ثلثة ولك ان تقول نسبة الوسطة للى الما فذاي نسبة الخمسة للى الاربعة فرالمثال كنسبة المعلوم وهو الثلثة للى المجهول فالمجهول ع احد الطرفين فقسمنا مسطح الوسطين على الطرف المعلوم خرج ما تقدم وفي مثال المتن فقط لو قيل اي عدد اذا نقص منه نصفه وثلثه بقي خمسة وجاني الجواب انا اخذنا المخرج المشترك من النصف والثلث للسهولة وهو ستة وتحصل منه نصفه وثلثه بقي واحد فنقول نسبة الستة للى الواحد كنسبة المجهول للى الخمسة او نسبة الواحد الى الستة كنسبة الخمسة للى المجهول فقسمنا مسطح الطرفين او الوسطين وهو ثلثون على الوسط المعلوم او الطرف المعلوم وهو الواحد فالخارج اعني الثلثين هو الخط اذ بعد نقصان نصفه وثلثه منه وهما خمسة وعشرون يبقى منه قوله ولو قيل كم رطلا بدرهمين اه اقول يعني لو قيل خمسة ارطال بثلثة دراهم كم رطلا بدرهمين فالخمسة ارطال المسعر والثلثة السعر والرطل المسؤل عنه المثمن والدرهمان الثمن فنسبة ٥ الى ٣ كنسبة المجهول الى ٢ فقسمنا مسطح الطرفين وهو عشرة ع الوسط المعلوم وثلثة والخارج اعني ثلثة وثلث هو عدد الرطل المجهول قوله وفي هذا اخذ قوله لتقريب اخر السوال في غير جنسه وتقسم اي على عينه اقول يعني ما ذكر في السوال المتعلق بالمثال من كيفية الضرب والقسمة اخذ قوله وقيل اي من ان اخر السوال يكون مغايرا للاول ومجانسا للثاني البتة فيما اذا جهل الثالث ويكون ذلك مغايرا للثاني ومجانسا للاول البتة فيما لو جهل الرابع وقيل اي من كون المجهول هو الوسط هذا ثم لا يخفى ان القول المفصل لا ينطبق بظاهره الا ع ما كان المجهول فيه احد الوسطين لان اخر السوال ح عدد معلوم فتضربه في غير جنسه وتتم العمل ففي المثال الاخير تقرب عدد اخر السوال اي الاثنين في عدد غير جنسه وهو خمسة ارطال وتقسم اي صار اي العشرة ع عدد جنس اخر السوال وهو ثلثة ليخرج المجهول الخط وبهذا الظاهر اخذ في وقيه العبارة بوجه الاخير ولكن يمكن تطبيق القول المذكور ع ما كان المجهول فيه اخر السوال ليتجه بان يجعل اخر السوال في قولهم تقرب اخر السوال ع القدر المعلوم الذي لا معلوم في السوال بعده ح ففي المثال الاول اعني فيما لو قيل خمسة ارطال بثلثة دراهم رطلان بكم تقرب الاثنين وهو الذي لا معلوم بعده في الثلثة وتقسم اي صار على الخمسة ليخرج المجهول قوله فقيل اي عدد زيد عليه ثلثاه ودرهم عشرة

اقول هذا مثال لما كان الخطاءان فيه زايدين وتوضيح الجواب على وفق ما في الكتاب انا فرضنا العدد المجهول
ستة وزدنا عليها مثليها ودرهما وهما سبعة حصل ستة عشر فاخطانا بستة زايدة على ما اعطاه السايل
بقوله حصل عشرة ثم فرضناه ستة وزدنا عليها مثليها ودرهما وهما سبعة حصل ستة عشر فاخطانا بواحد
زايدة فضربنا المفروض الاول اي الستة في الخطاء الثاني اي بالواحد حصل ستة وهو المحفوظ الاول ثم
ضربنا المفروض الثاني وهو ستة في الخطاء الاول وهو بعينه ستة ايضا وهو المحفوظ الثاني ولما
لم يكن الخطاءان مختلفين بل كانا زايدين قسمنا الفضل بين المحفوظين وهو اثنا عشر على الفضل
بين الخطاءين وهو خمسة فالخارج اعني خمسة وخمسين هو الغلط لانا اذا زدنا عليها مثليها اعني ثلثة
وثلثة اخماسي مع درهم حصل عشرة وهذه صورة العمل المفروض الاول الخطاء الاول
الزايد المفروض الثاني الخطاء الثاني الزايد المحفوظ الاول المحفوظ الثاني الفضل
بين المحفوظين الفضل بين الخطاءين الخارج من القسمة واما مثال ما كان الخطاءان
فيه ناقصين فكما لو قيل اي عدد اذا نقص منه ثلثه وضربت ربع الباقي في نصفه عاد ذلك
العدد فان فرضناه ستة فالخطاء اربعة ناقصة او ستة فاربعة ونصف كذلك فالمحفوظ الاول
سبعة وعشرون والمحفوظ الثاني ستة وثلثون والخارج من قسمة الفضل بينهما وهو ستة على الفضل
بين الخطاءين وهو النصف ثمانية عشر وهو الغلط قوله ولو قيل اي عدد لو زيد عليه ربعه وعلى الحاصل
ثلثة اخماسه ونقص من المجتمع خمسة دراهم عاد الاول اقول هذا مثال لما كان الخطاءان فيه مختلفين
وتوضيح الجواب هنا ان فرضنا العدد المجهول اربعة لاجل الربع وزدنا عليها ربعها حصل خمسة وعلى
الحاصل ثلثه اخماسه بلغ ثمانية ونقصنا من المبلغ خمسة دراهم بقي ثلثة فاخطانا بواحد ناقص
ثم فرضناه ثمانية وتممنا العمل الى ان بقي احد عشر فاخطانا بثلثة زايدة فالمحفوظ الاول
اثنى عشر والثاني ثمانية ولما كان الخطاءان مختلفين قسمنا مجموع المحفوظين وهو عشرون على مجموع
الخطاءين وهو اربعة فالخارج خمسة وهو الغلط لانا اذا زدنا عليها ربعها وهو واحد وربع حصل
ستة وربع وان زدنا على الحاصل ثلثه اخماسه وثلثة ارباع حصل عشرة فان نقصنا منها خمسة

حصل سبعة عشر فاخطانا باثنة
زايدة على ما اعطاه
السايل بقوله حصل
عشرة ثم فرضناه
ستة وزدنا عليها
ثلثيها ودرهما
وهما اربعة

خمسة عاد الاول وهذه صورة العمل للمفروض الاول الناقص الخطاء الاول الناقص المفروض الثاني
الخطاء الثاني الزايد المحفوظ الاول المحفوظ الثاني الباقي بعد التعرف مجموع المحفوظين مجموع الخطاءين
الباقي بعد التعرف الخارج من القسمة قوله فلو قيل اي عدد ضربت نصفه وزيد على الحاصل اثنان اقول
بيان اخراج هذا المجهول بالتخيل انا ابتدانا من اخر السوال وهو خمسون وقسمناه على العشرة خرج خمسة
وضربنا الخارج في مثلها حصل خمسة وعشرون ونقصنا منها حاصل ثلثة دراهم بقي اثنان وعشرون
ونقصنا الباقي ونقصنا من نصفه اعني احد عشر اثنين بقي تسعة وجزاها عشر ثلثة هو الغلط كما مر في
الصورة المجهول المفروض الخارج من القسمة الباقي بعد النقصان نصف الباقي الباقي بعد نقصان الاثنين
الخارج من قسمة الباقي على العشرة الباقي بعد نقصان الثلثة اخر السوال
قوله فلو قيل اي عدد زيد عليه نصفه واربعة دراهم وعلى الحاصل كذلك بلغ عشرين اقول
بيان اخراج هذا المجهول انا ابتدانا من العشرين ونقصنا منه اربعة بقي ستة عشر ثم نقصنا من الباقي ثلثة
ما سبعين وهو خمسة وثلث بقي عشرة وثلثان ونقصنا مما بقي اربعة ومن الباقي بعد النقصان
ثلثة وهو اثنان وثلثان بقي اربعة واربعة اتساع وهو الجواب كما يظهر من هذه الصور
المجهول بعد زيادة الاربعة بعد زيادة النصف بعد زيادة الاربعة اخر السوال
بعد نقصان الاربعة بعد نقصان الثلث بعد نقصان الاربعة
نبصرة اذا قيل اي عدد لو زيد عليه نصفه حصل ثلثة مثله فابتدا من الثلثة واذا
نقص منها ثلثها يبقى المطلوب واذا قيل زيد عليه ثلثه فانقص الربع واذا قيل ربعه فانقص الخمس واذا
قيل خمسه فانقص السدس وهكذا واذا قيل اي عدد نقص منه نصفه فزد عليه مثله واذا قيل
نقص منه ثلثه عليه نصفه واذا قيل ربعه فزد ثلثه واذا قيل خمسه فزد ربعه وهكذا واذا قيل

والضابط في هذا الباب ان تاخذ مخرج الذي في كلام السايل وتنظر النسبة بين الكسر الملقى او المزيد وما بقي من المخرج او ما حصل وتزيد على العدد الذي اعطاه السايل او تنقص منه بمقتضى تلك النسبة مثلا لو قيل اي عدد اذا نقص منه سدسه حصل خمسة فخذ مخرج السدس وهو ستة وانقص منه سدسه ليبقى خمسة ولان النسبة بين الكسر الملقى وما بقي من المخرج خمسة الى واحد فزد على الخمسة التي اعطاها السايل خمسة ليحصل المجهول المطلوب ولو قيل اي عدد اذا زيد عليه نصفه حصل ستة فخذ مخرج النصف وهو اثنان وزد عليه نصفه ليحصل ثلثة فالنسبة بين الكسر المزيد الى الواحد حاصل في زيادة النصف على المخرج الى الثلثة ثلثة فانقص من الستة التي اعطاها السايل ثلثة ليبقى المجهول ولو قيل اي عدد اذا زيد عليه نصفه وربعه حصل عشرون فخذ المخرج المشترك وهو ستة وزد عليه نصفه وربعه وهما اربعة ليحصل عشرة واي حاصل في نسبة الكسرين المزيد بهما الى الاربعة الباقية حاصل في زيادة تلك على المخرج المشترك فان كان ناقصا في العشرين وهو الذي اعطاه السايل خمسة ليبقى اثنى عشر وهو المطلوب ولو قيل اي عدد اذا نقص منه ثلثه وربعه بقي عشرة فخذ المخرج المشترك وهو اثنى عشر والقى منه الكسرين وهما سبعة ليبقى خمسة وكما ان نسبة السبعة الى الخمسة انها مثلها وزيادة فزد على العشرة التي اعطاها السايل مثلها وخمسيها ليحصل اربعة وعشرون وهو المطلوب **قوله** المساحة استعلام ما في الكم المتصل القار **اقول** المساحة لغة الذرع قال في الصحاح مسح الارض مساحة اي ذرعها وايا مطلقا فمساحة الخط عبارة عن استعلام ما في الكم المتصل القار في امثال الواحد الخطي كالذراع وجزئه او اضعافه ذلك الواحد كضعفه وثلثه وامثاله واضافته معاومساحة السطح عبارة عن استعلام ما في الكم المتصل القار في امثال مربع الواحد الخطي او اضعافه ذلك المربع او كليهما وهذا هو تعريف مساحة الجسم ايضا الا انه بدل مربع الواحد الخطي بمكعبه والمراد بمربع مفروض في نفسه كما ان المراد بمكعبه مفروض في مربعه هذا بتقييضه كلام المقرم والاحسن ما فعله صاحب المفتاح حيث عرف الاقسام الثلثة بتعريف واحد وقال المساحة تقدير كمية ما في الممسوح في امثال المسموح به اذا جزائية او كليها وان كان يرد عليه ايضا ما اورد على تعريف المقرم حيث قيد في اطلاق الاستعلام المساحة

المساحة مسامحة لانها في عرفهم العلم بقوانين يتمكن بها من الاستعلام المذكور او الحكة التي تقدر بها عليه بالفعل الاستعلام هذا مع توضيح القيود في تعريف المصنف ليسلم عن تعريف الكم وما فيه فقول الكم الذي هو عبارة عما يقبل القسمة لذاته اي ان لا يكون بحيث يتلد في كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما او يكون والاول هو الكم المنفصل كالعدد والثاني هو الكم المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الاول الزمان والاول المقدر وهو ان قبل القسمة في جهات الثلث فهو الجسم التعليمي وان قبلها في جهتين فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك تقييد الكم بالمتصل للاحتراز عن العدد وتقييد المتصل بالقار للاحتراز عن الزمان وقوله في امثال ما لها واحتراز عن نسبة الاحوال الكم غير ما ذكره ثم لا يخفى عليك ان حيث ان بحث عن الكميات المتصلة من حيث عروض الكمية المنفصلة لها فان استعلام المقدار عدد امثال الواحد الخطي وقد اشرنا اليه في صدر الكتاب فلا تغفل **قوله** فالخط ذو الامتداد الواحد **اقول** يعني انه مستقيم في جهة الطول فقط فهو طول بلا عرض وبه عرفه في التحرير وهو شهير لا النقطة ان كان منها مبدأ في الوضع لا في المقدار كخط الدايرة كما ان السطح المشار اليه الوضع شهير لا النقطة ان كان بالذات لا الخط ولا النقطة ليضع كسطح المحروط والجسم التعليمي فهو شهير بالذات لا السطح **قوله** وهو اقصر الخطوط **اقول** لكل نقطتين بحيث يمكن ان يوصل بينهما بخطوط كثيرة بعضها اقصر في بعض ما هو اقصر في الجميع هو الخط المستقيم وله تعريفات اخر يضيق منها اذ ما يكون طرفه ساترا لما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر ومنها انه الذي يكون وضعه بحيث يتقابل اي نقطة تفرض عليه بعضها لبعض **قوله** وهو المراد اذا اطلق **اقول** لان الخط المستقيم هو المراد في هذا العلم اذا اطلق مجردا عن قيد واذا اريد غيره وجب تقييده **قوله** واسامه العشرة مشهورة **اقول** قال الشارح المحقق الضلع والساق وسقط المحذ والعمود والقاعدة والجانب والقطر والوتر والسهم والارتفاع فالضلع في كل واحد من

الخطوط المحيطة بشكل مستقيمة الخطوط وليس يلزم ان يكون في المثلث اذا جعلت احد اضلاعه قاعدة فان الضلعين
الباقيين يسميان ساقين وسقط الجرجي خط مستقيم يصل بين نهاية القاعدة وزاوية الشكل المقابلة
القاعدة والعمود هي اقصر خط يخرج من زاوية الشكل الى قاعدته والقاعدة هي الخط المستقيم
الواصل بين زاويتين متقابلتين من زوايا وتر الدايرة الخط المستقيم الذي ليس بمركز ويقسمها بنصفين
والوتر الخط الواصل بين نهايتي قوس وتر الزاوية هو الخط المقابل لها والسهم هي خط مستقيم
يقسم القوس والوتر بنصفين والارتفاع هي على العموم الخارج من اعلى نقطة خارجة الشكل الى قاعدته انتهى
ولا يخفى عليك ان ما يطلق عليه هذه الاسامي ليس منحصرا فيما ذكر بل قد يطلق بعض منها على غيره ليفهم
مثلا كما ان العمود يطلق على اقصر خط يخرج من زاوية الشكل الى قاعدته كذلك يطلق على كل واحد
من الخطين الذين يقوم احدهما على الاخر كجنب لواحرجا على استقامتهما حدثت اربع زوايا متساوية
وليفهم كما ان القاعدة تطلق على ما ذكر كذلك تطلق على الخط المنقسم للدايرة كما سجيء والمثلث
وليفهم يطلق السهم على الخط الواصل بين مركز قوس عدة الكسطوانة وعلى الخط الواصل بين
راس المخروط ومركز قاعدته وبسيطان بالارتفاع ليفهم كما بسيطان بالمحور على ما مر في
المفتاح ومنه ظهر ان للخط اسما اخر غير العشرة والا يخفى ليفهم ان الثلاثة بين هذه العشرة
اعتبارية اذ قد يجتمع عدة منها في خط واحد فان الخط المحيط بالزاوية القايمة من خطوط
المثلث القايم الزاوية يطلق عليه الضلع يطلق عليه الجنب والوتر والارتفاع والقاعدة
والعمود ليفهم ولكن باعتبارات مختلفة وليفهم يطلق الارتفاع على يطلق عليه مسقط
الجرجاني وكذا غيره كما ذكرنا في الكلام قد يجتمع بعضها مع بعض قوله والخط لذا عنه
اقول لفظ لذا لا يخلو عن ركاكة ولعل الاولى ان يقال والخط لذا عنه كذا قيل قوله سهل
سهل لان مساحة الكرة بالتحقيق بل بالتقريب كذا قيل قوله فدايرة اقول هو في الاصل
فاعل في دار الشر دورانا وكل نقطة تحركت حول نقطة اخرى بحيث يكون البعد بينهما قدر جميع
الدورة واصدق ان يقال مكانا الاول احدثت محيط دايرة فهي مفعول موصوف محذوف

للخط الذي يقع عليه العمود
والجانب يقال على كل
واحد من اضلاع الشكل
والقطر ج ٣
٣

محذوف هو النقطة ومسمى الخط بالنسبة الى جسم الحال لم تثبت في الاصطلاح للسطح المذكور كذا قيل
قوله وعبر المنصف وتر اه اقول لعل ان جنب الخيط فهو وتر لكل من القوسين فان جنب
مجموع السطح فهو قاعدة لكل من القطعتين هذا والخير ان كلام المصنف يدل على ان النسبة
بين القطر والوتر المتباينين حيث خص القطر بالمنصف والوتر بغيره ولكن كلام كثير منهم يدل
على ان الوتر اعم مطلقا من القطر حيث عرفوه بما يقطع الدايرة بقسمين ولم يعتبروا فيه
عدم المنصفية قوله بضعفين اقول مأخوذ من العين مشبه بها كما في حاجب مقوس اي شبيهة
بالقوس قوله كذي الرتقة اقول يسمى بذي الجناح ليفهم وهو ما كان له ضلعان متوازيان له
اجنحة غير متوازيين وكان احد الجنحين عمودا على الوترين واما اذا لم يكن عمودا يسمى
بذي الرتقتين المتساويتين لم تساو فيه غير المتوازيين من الاضلاع والا فهو مختلف
الرتقتين والرتقة على ما في الصحاح السكة الضيقة واما القاشفين هو غير متوازي
الاضلاع لكن اذا وصل قطره الاقصر حدث مثلثان متساويا الساقين هو قاعدتها هذا
ويسمى بالشقايق ليفهم وفي حاشية منسوبة الى المصنف ما لا مسمى من اضلاعه الاربع
موازيا لمسمى منها وهو قيد بالنسبة اسم هندسي اخترع مساحة هذا الشكل
واستخرج فسمي باسمه وقيد اسم هندسي اراد ان يخرج مساحة هذا الشكل من غير اعتبار
قطره فقط فيه فسمي ذلك الشكل باسمه قوله وبهذا ظهر العشرة فيها اقول اي في المتساوي
الاضلاع وغيره والباء بمعنى مع الضمير الثاني وفي بعض النسخ ان السطح الذي احاطت به اضلاع
كثيرة اه ان لا يكون اضلاعه زايدة على العشرة او تكون فالاول يطلق عليه اسم
موازن للمفعل كالمسدس والمسبع ان كانت اضلاعه متساوية ويعبر عنه باضافة ذي الى
اضلاعه ان كانت متخالفة والثاني فيعبر عنه باضافة ذي الى اضلاعه مطلقا سواء كانت
متساوية او متخالفة قوله كالمدرج والطيل اقول قال الجوهري المدرج مركب في ذي اربعة
متعددة مختلفة العروض على اشباب بحورها طويل وعروضه الطيل على ثلثة وجوه احدها ما كان

الخطان متوازيان هما اعلاه واسفله وارابعة خطوط مستقيمة متساوية تخرج فيما طرفا المتوازيين
وتلتقي على نقطة وهي وسط فهو مركب من مثلثين يلتقي زاويتها على النقطة والثاني له ثلثة خطوط
متوازية وهي اعلاه واسفله ووسطه وهو اقصرها يلتقي عليه الخطوط المستقيمة وهي الاربعة تركب من مجموعين
كل واحد منهما من ثلثة ونقطتين متساويتين ملتقاها على الاقصر والثالث كالثاني لكنه ذو نقطتين
متطرفتين وقوله اقول في ان الخط بالجسم سطح واحد مستدير بحيث يتساوى الخطوط الخارجة من نقطة تفرض في داخله
الى ذلك السطح فذلك الجسم باعتبار هذا الشكل الحادث له في تلك الاحكام كرة والسطح المذكور
محيطها والنقطة الداخلة مركزها والخطوط الخارجة اقطارها وقوله او دايرتان اقول ليس اذا احاط
بالجسم دايرتان متساويتان متوازيتان وسطح واصل بين محيط الدايرتين بحيث لو ادير
خط مستقيم واصل بين نقطتين في محيط الدايرتين عليهما اي على هذين المحيطين بامكن هذا الخط
ذلك السطح بكمله في كل الدورة فذلك الجسم باعتبار هذا الشكل اسطوانة والدايرتان قاعدتاها
والخط الواصل بين مركزي الدايرتين يسمى محورا على ما مر في الاشكال الجوامد حيث قال
الخط الواصل يسمى فيها لسهم القوسي بفتح المصطح وهو مستقيم مخرج من منتصف القوس على
منتصف الوتر بحيث لو اخرج مر بمركز الدايرة وهذا اخير يوسط الاسطوانة
ليضم ويلحق هذا القدر فرد السنبتة قوله والا فما يكتب اقول لا يخفى ان الاسطوانة بالتفسير الذي
ذكره المحكم عزيزمة للثانية والا المضلعة فكل دايرتان متوازيتان فتقسيمها اليها غير
جيد ومنه تقسيم المخروط الى الدايرة والمضلع ليضم مع تفسيره بما لا يدرجان فيه قوله
مخروط قايم او مايل اقول لعل ان كان السهم عمودا على القاعدة فالمخروط قايم والا فمايل
قوله فخاليها منه اقول لعل مايل القاعدة من المخروط مخروط ناقص وما يلي المقطع مخروط تام
قوله ان كانت مضلعة اقول سواء كانت الاضلاع اربعة او اكثر فالمكعب داخل في الاسطوانة
المضلعة على ما مر جوابه على عد المشهور منه ليضم وفسره بانه جسم يحيط به مثلثان وثلثة
وثلثة سطوح متوازية الاضلاع قوله فهذه اكثر الاصطلاحات اقول مما يذكره المصنف بالحلقة

بالحلقة المسطحة وهي سطح يحيط دايرتين احديهما اصغر من الاخرى ومركزهما واحد وسطحها اي فضل
مساحة الدايرة العظمى على الدايرة الصغرى او حاصل ضرب البعد بين الدايرتين في نصف
مجموع محيطي الدايرتين ومنه يعلم مساحة الحلقة المستوية بالمنشور وقد عرفت الطرق في مساحة جميع ما يحيط به
في مساحة الاسطوانة المضلعة قوله اما المثلث اقول اذا اردت مساحة قايم الزاوية
تضرب احد المحيطين بزاوية في نصف المحيط الاخر مثلا احد المحيطين بالثلثة والاخران بالاربعة
فاضرب الثلثة في نصف الاربعة او الاربعة في نصف الثلثة وفي مساحة منفرج الزاوية تضرب
العمود المخرج من تلك الزاوية المنفرجة على وترها في نصف الوتر فاذا كان العمود اربعة مثلا
والوتر عشرة فاضرب الاربعة في الخمسة او العشرة في الاثنين وفي حاد الزوايا اخرج عمودا
من زاوية ثالثة على وترها وتضربه في نصف الوتر او بالعكس وهذا يعم جميع انواع المثلث
اذ العمود المخرج من زاوية على وترها قد يقسم في قايم المثلث او مضروب في نصف الوتر
او بالعكس كما مر في المقدمة التي قدمناها كما فصل المصنف للاجل التسهيل اذ على ما ذكره
في المثلث القايم الزاوية لا حاجة الى اخراج العمود مع ان كل واحد من الخطين المحيطين بزاوية
القايمة عمود على وترها اعني الزاويتين الحادتين وكذا في المنفرج اذ على ما ذكره في اخراج
العمود من الزاوية المنفرجة في المثلث المنفرج الزاوية لا يقع العمود خارج المثلث خلافا للاخراج
الى اخراج الوتر بخلاف ما لو اخرج العمود من احدى الزاويتين الحادتين كما لا يخفى اقوله
بتربيع الطول اضلاعه اقول ان ما يكتب للمثلث لمضلع الطول هذه حاد الزوايا البتة كما بين
في محله وان كان لمضلع الطول في الجملة ليكون قايم الزاوية ومنفرجها وحاد الزوايا وطريق
استعلامه ح ان تربيع الضلع الاطول اعني تقربه في نفسه وتربيع كل واحد من الضلعين الاخرين ليضم
وحينئذ اما ان يكون مربع الضلع الاطول مساويا لمجموع مربعي الضلعين الاخرين او زايدا عليها او
ناقصا عنها فالاول قايم الزاوية والثاني منفرجها والثالث حاد الزوايا قوله وهو بضرب العمود
اقول لا يستقيم موضع طريقتان احديهما بالحساب وهو ان يضرب المثلث المختلف الاضلاع وبالعمود المخرج
العمود

من الزاوية العظمى وهو على الاربعة المتساوية فان نسبة مجموع الضلعين الاقصرين الى القاعدة كنسبة الفضل بين مسقط
الجزئين الى الفضل بين الاقصرين كما برهن عليه فاذا جعل احد الوسطين فيفهم مضروب الطرفين على القاعدة
يخرج هو الفضل بين مسقط الجزئين ثم يقسم الفضل على القاعدة ويكون نصف الناتج هو بعد موقع
العمود عن طرف قصر الاضلاع مثلا اذا اردت مساحة مثلث احد اضلاعه عشرة والاخر سبعة
عشر والثالث احد وعشرون مزينا مجموع الاقصرين وهو ٢٧ في نفاضلها وهو ٦ وضعت
الحاصل وهو ١٦٢ اعني القاعدة اعني احد وعشرين خرج لسبعة نقصتها من القاعدة بقي اربعة
عشر فنصفه اعني ستة هو بعد موقع العمود عن الضلع الاقصر وهي معرفة موقع العمود ليعرف بمقدار
العمود لان مربع كل واحد من الضلعين الاقصرين ينقص مربع مسقط حجره ومربع العمود يكمل
المربوس فاذا نقص من مربع احد الضلعين مربع مسقط حجره بقي مربع العمود فاذا اخذ جذره كان
الحاصل هو العمود فمثال اذا نقص مربع الستة من مربع الضلع الاقصر او مربع خمسة عشر من
مربع الضلع الاخر بقي اربعة وستون وجذره وهو ثمانية مقدار العمود فاذا ضربناها في نصف
القاعدة وهو عشرة ونصف خرج اربعة وثمانون وهو مساحة المثلث وثانيها نعمل اليه وهو
الطريق الذي ذكرنا في الطريق الاول بيع وكيفيته ان ترسم على الزاوية التي يزيد اخراج العمود
منها دايرة ببعد احد ضلعيها منتصف وقع قطر الدايرة فرد ٤ الموتر لتلك الزاوية
هو موقع العمود بالثالث في ثالثة الاصول ففي مثل آب ح لقطع ٥ التي هي منتصف
وتر ك ح يكون موقع العمود كما ترسم فمثال الحاصل جواب اقول لمثاله مثلث
كل من اضلاعه اربعة فاذا نصفنا احد اضلاعه حصل ستة عشر ومربع ربعها ليفضل ستة عشر
مزينا في ثلثة حصل ثمانية واربعون فجذره اعني ستة واثني عشر جزء من ثلثة عشر هو المساحة
قوله والمعين لنصف احد قطريه اقول قطر المعين خط يخرج في احد زواياه الى مقابلتها
ويقسمه الى متقابلتها الى مثلثين ويتقاطع مع الاخر الذي هو يقطع الكل على قطر فينقسم
المعين بهما الى اربع مثلثات قوله وبعضهم طرق خاصة اه اقول من ذلك البعض السيد بالمعين

بالمعين وطريق مساحته ان تضرب العمود الواصل بين الضلعين الاطولين في نفس احدهما ومنه
ذو الزلفتين وطريق مساحتهما ان تضرب العمود الواصل بين الضلعين المتوازيين في نصف
مجموعهما ثم اعلم ان المراد بالطرق التي ذكرت ليس ان يتقيد مستعمل معينا من الاثنين والثلاثين فيرى غيره اصلا
على المراد بالايام جميع دورات الاربعة قوله وخطوه الواصل اقول قطر خروج الاضلاع كالمسدس والمثمن
هو خط يخرج من منتصف احد الاضلاع الى ضلعه المقابل فاذا اردت مساحة مزينا نصف
قطره في نصف مجموع الاضلاع ونقل عن بعض الفضلاء الراسمين ان قطره هو المرضف
لزاويتين متقابلتين منه قوله لبعضها طرق كذا ذات الاربعة اقول قال الشارح المحقق
فللمسدس المتساوي الاضلاع والذي ذا طريق خاص به وهو ان يضرب ثلثة ارباع قطر
الدايرة المحيط بالمسدس في نصف زاوية المسدس وهي ستون والمثمن المتساوي الاضلاع الزوايا
طريق آخر وهو ان يوصل بين زاويتين ضلعين متقابلين منه بخط ويقص مربع الضلع من
مربع ذلك الخط ليبقى المساحة وهي المحيط المتساوي الاضلاع والزوايا طريق آخر
وهو ان يصل بين زاويتين ضلعين متجاورين بخط ويقسم ذلك الخط بنصفين فيأخذ ربع
خمسة اقسام منها فانه ثلثة ارباع قطر الدايرة المحيط به قوله واضرب نصف قطرها في نصف
القطر في المحيط اقول اذا كان قطر الدايرة ستة كان محيطها ثمانية عشر وستة اسباع فاذا ضربنا نصف
القطر في المحيط اعني في تسعة وثلثة اسباع حصل ثمانية وعشرون وسبعان وهو المساحة
واذا اردنا مربع القطر سبعة ونصف سبعة بقي المساحة ليكون القطر مربعا
مربع المربع نصف سبعة ومجموع السبع ونصف اربعة وخمسة اسباع كما تقدم قاعدة
جمع الكسور فاذا نقصنا ٤ من المربع بقي ٣ ٣/٧ وهو المطلوب واذا ضربنا المربع
في احد عشر وقسمنا الحاصل وهو ثمانية وستة وتسعون على اربعة عشر خرج
المطلوب ليضرب هكذا المضروب المضروب فيه الحاصل من الضرب الخارج من القسمة
وهو المطلوب هكذا قوله وان ضربت القطر اقول فان كان القطر معلوما و ٣ ٣/٧ المحيط

مجهولا واردت ان تعلم المحيط فاضرب القطر في ثلثه وسبع لمحيط المحيط وان كان المحيط معلوما والقطر مجهولا فاقسم المحيط على ثلثه وسبع ليخرج القطر والوجه في ذلك انهم جعلوا النسبة بين المحيط والقطر كالنسبة الواحد الى ثلثه وسبع تقريبا فان كان القطر سبعة كان المحيط اثنين وعشرين بالتقريب **قوله** واما قطعتها **اقول** اذا اردت مساحة قطعة الدائرة فحصل مركزها وكملها قطاعين لتحصل مثلث احد اضلاعه قاعدة القطعة والضلعان الاخران الخطان الخارجان من المركز الى طرفي المحيط هكذا ثم امسح ذلك المثلث وزده على مساحة القطاع الاعظم او انقصه من مساحة القطاع الاصغر لتحصل مساحة القطعتين **قوله** واما الهلالي والنعلي **اقول** في مساحة الهلالي صل طرفيه بخط عرضي هو وتره هكذا لتحصل قطعتان احديهما من الخط الوضعي الى مقعره وهي القصوى والاخرى منه الى محدبه وهي الكبرى ثم امسح كلا من القطعتين على حدة وانقص مساحة القطعة الصغرى من مساحة القطعة الكبرى لتبقى مساحة الهلالي وكذلك تعمل في النعلي **قوله** واما سطح الكرة **اقول** اذا كان قطر الكرة سبعة امتد محيط الدائرة العظيمة الذي هو اثنان وعشرون فاذا ضربنا احدهما في الاخر يحصل ٤٥٤ وهو مساحة سطح الكرة واذا ربعنا القطر وثمنا العمل كما قال المصنف حصل المساحة بعينها هكذا القطر ٧ مربعه الحاصل من ضربه في الاربعة ٤٩ سبع الحاصل بنصف سبعه ٣٨ مجموعهما ١٣٧ نقصنا المجموع من الحاصل بقي ٤٥٤ وهو المطلوب **قوله** ومساحة سطح قطعتها تساوي مساحة دائرة **اقول** يعني انه اذا كان الخط الواصل بين قطبي القطعة ومحيط قاعدتها خمسة مثلا فمساحة الدائرة التي كان قطرها عشرة مساوية لمساحة سطح هذه القطعة والمراد بقطب القطعة هو القطع في سطحها بكون جميع الخطوط المخرجة منها الى محيط الدائرة التي هي قاعدتها متساوية **قوله** واما سطح الاسطوانة **اقول** في مساحة هذا السطح اضرب الواصل بين قاعدتيه في محيط احديهما فاذا كان الواصل ستة والمحيط خمسة كان المساحة ثلاثين وفي مساحة سطح الاسطوانة المستديرة المماثلة اضرب نصف مجموع الاطول والاقصر الواصلين بين محيطي القاعدتين في محيط قاعدة بكون السهم عمودا عليها واما في مساحة سطح الاسطوانة المضلعة فاضرب كل ضلع من اضلاعه في مجموع المساحة هو الخط المذكور

ذلك بعد في مساحة سطح المخروط المستدير والمخروط المضلع فاضرب الاول في نصف مجموع الاطول والاقصر الواصلين بين راس المخروط ومحيط قاعدته فالنصف المحيط والثاني في مجموع مساحات الاضلاع هذا ظاهر في المخروط التام واما مساحة سطح المخروط الناقص فمضلعه ظاهر مما تقدم واما المستدير فاضرب نصف مجموع محيطي قاعدته العظمى والصغرى في الخط الواصل بينهما ان كان قائما او في نصف مجموع الاطول والاقصر ان كان مائلا والحاصل هو المطلوب ثم المراد بمحيط القاعدة في المخروط الناقص محيط القاعدة الموجودة فيه وسيأتيك في مساحة الاجسام ما ينفعك به هذا المقام انتهى **قوله** واما الكرة

اقول فرضنا القطر اربعة عشر وضربنا في محيط عظيمتها وهو اربعة واربعون يحصل مائة وثمانية وخمسون وهو مساحة سطحها فضربنا نصف القطر في ثلث السطح وهو ماءتان وخمسة وثلث يحصل الف واربعمائة وسبعة وثلثون وثلث وهو مساحة جسم الكرة **قوله** او اقل من مكعب القطر اه **اقول** للخبير ان هذه القاعدة لا توافق القاعدة الاولى التي هي بمعرفة الهواب لغير ذي او الق في مكعب القطر سبعة ونصف سبعة ومن اثنين سبعة وثلث سبعة ليوافقها لانه اذا كان القطر اربعة عشر فمكعبه ٢٧٤٤ وسبع المكعب ٣٩٢ ونصف سبعه ١٩٦ مجموعهما ٥٨٨ نقصناه من المكعب بقي ٢١٥٦ سبع الباقي ٣٠٨ وسبعاه ٦١٦ وثلث سبعه مائة واثنان وثلثان ومجموع السبعين وثلث السبع ٧١٦ نقصناه من الباقي بقي ١٤٣٤ وهو المطلوب ولو القي في مكعب القطر سبعه ونصف سبعه ومن الثاني ثلثه لكان مع توافقه للقاعدة الاولى احسن واسهل ليضبط وفي هذا المثال اذا القي ما يقرب بعد نقصان السبع الاخير ١٤٣٣ ثلثه وهو سبعاية وثمانية عشر وثلثان بقرب ١٤٣٣ وهو المطلوب **قوله** واما قطعتها **اقول** المراد بقطعة الكرة قطاعها كما يظهر مما نقل عن الرسميس من انه بين ان مساحة قطاع الكرة مساو لمحروط قاعدته مساوية لسطح القطعة من الكرة وارتفاعه يساوي نصف قطر الكرة وستعرف ان مساحة المخروط ان يضرب ارتفاعه في ثلث مساحة قاعدته او بالعكس وبهذا فاذا اردت مساحة القطعة تمم القطاع كما

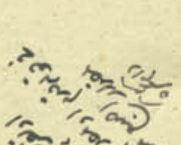
ذكر ونقص عنه مساحة المخروط المرتفع عن قاعدة القطع ليبقى الكرة ان كانت القطع الصغرى او بيد
عليها ان كانت كبرى قوله واما الاسطوانة مطلقا اقول غير انها مستديرة كانت او مضلعة قائمة كانت او
مائلة اذا اردت مساحتها فاضرب ارتفاعها في مساحة قاعدتها واعلم ان الضرب هو الحط والمراد
بالارتفاع والقاعدة في الاسطوانة القائمة معلوم واما في المائلة فالارتفاع عبارة عن نصف مجموع
الخطين الاطول والاقصر الواصلين بين محيطي القاعدتين واما القاعدة التي تضرب مساحتها في الارتفاع
فهي على ما يقتضيه النظر الصحيح عبارة عما تكون السهم عمودا عليه فان كانت احدى قاعدتي الاسطوانة
لك فهي والا فتفرض فيها قاعدة لك وتضرب مساحتها في الارتفاع ليحصل المطلوب قوله فاضرب
ارتفاعه اقول ارتفاع المخروط يجمع اقسامه ظاهر اذ هو الخط النازل من رأسه ليلاقي
قاعدته او امتداد قاعدته قوله في مساحة قاعدته اقول اعلم ان الخط النازل من رأس المخروط
قاعدته قد يكون بحيث يلاقي القاعدة على زوايا قائمة وقد يكون بحيث يميل عنها فالاول هو الموجه
ليس له الا معنى واحد وهو عبارة عن خط يكون النازل من رأس المخروط الى واسط القاعدة
الموجهة فيه بعينه عمودا عليه قوله واما المخروط الناقص المستدير اه اقول اذا اردت مساحة مخروط
ناقص مستدير فاضرب قاعدته العظمى خمسة وصغرى ثلثة وارتفاعه اربعة مثلا فاضرب خمسة في
الاربعة وقسمت الى حاصل التفاوت بين القطرين خرج عشرة ثم ارتفاع المخروط التام
الذي هذا المخروط الناقص بعضه والتفاوت بين الارتفاعين ستة فاضرب ثلثها في مجموع
مساحة القاعدة الصغرى وهو تسعة ونصف تسع لاثنة وربع تقريبا كما قيل او اضرب ثلث
مساحة القاعدة في مجموع الستة عشر وتسع وربع مساحة المخروط الاصغر ثم مسحت المخروط
التام الذي ارتفاعه عشرة بان تضرب ثلث الارتفاع اعني ثلثة وثلثا في مجموع مساحة القاعدة
القاعدة الكبرى وهو ثلثة عشر وثلثة اجزاء من اربعة عشر اجزاء ثلث مساحة القاعدة في مجموع
الارتفاع اعني خمسة وستون وثلث وربع وهذا هو مساحة المخروط الاكبر لما قيل في الثلثة
وستون وثلث تقريبا ثم اذا نقصت مساحة المخروط الاصغر من هذا المخروط الاكبر بقي
احد وخمسون وثلث وهو مساحة المخروط الناقص المستدير قوله واما المضلع اه اقول اذا

اذا اردت مساحة المخروط الناقص المضلع الذي كان ضلع قاعدته العظمى خمسة وضلع قاعدته
الصغرى ثلثة وارتفاعه اربعة مثلا فاضرب الخمسة في الاربعة وقسمت الى حاصل التفاوت
بين الضلعين خرج عشرة وهو مساحة ارتفاع المخروط التام والتفاوت بين ارتفاع
التام والناقص ستة فاضرب ثلثها في مساحة القاعدة الصغرى وتمت العمل كما مر آنفا
قوله اعمل صفيحة اقول غير انه اذا اردت وزن الارض فاعمل صفيحة مثلثة من نحاس
ونحوه مما يثقل متساوية الساقين فلوا مختلفة قيل لم يصح العمل وخرط قاعدتها
وهي الضلع الذي وقع عليه الساقان المتساويان عروقان اي حلقتان او نحوهما مما يحاذي به
سلوك الصفيحة في منصف الخيط الذي سنذكره وخرم موضع العمود المخرج من الزاوية التي
احاط بها الساقان خيط مثقل بحديد ونحوه وهو المسمى بالشاقول فيطلق عليه الثقالة
ليضبط موضع العمود المذكور في قاعدة المثلث المتساوي الساقين هو منتصفها وقد
تقدم بيان استخراج موضع العمود ثم اسلك الصفيحة في منصف خيط آخر فوق وضع طرفي
هذا الخيط على خشبتين مقومتين بحيث لا اعوجاج فيهما متساويتين بحيث لا يكون
احدهما اطول من الآخر معدلتين فرجح فيما بينهما على الارض بحيث يمر الخيط بين اياهما فتقالتين
بان يعلق مع كل خشبة ثقالة فاذا كانت الخشبة موازية له فعمود والا فلا او
بالجلوس وهي صفائح فرجح او حديد تدخل في تلك الخشبتين وجوانب مخلقة
وينبغي ان تكون اطراف الخشبتين واعلاها واسعة وتكون الصفائح
معلقة في اعلاها بحيث تتحرك يمينا وشمالا فان لم يخرج الخيط عن سطح الخشبتين
فقائمتان والا فحائلتان قوله لئلا ان كمل الانطباق اقول غير انطباق رأس الخيط
على زاوية الصفيحة قوله ولتحفظ كلا من الصعود اه اقول لك ان تلاحظ الصعود في
كل من الجهتين المنقول منها والمنقول اليها فان لاحظته في الاول فترسم مقدار
نزول الخيط عن رأس الخشبة التي في تلك الجهة في سطح الصعود ومقدار نزوله

عند راس الخشبة الاخرى فوسط النزول وهكذا الى آخر المسافة ثم سطر فان كان الكلوان
متساويين فالمكان متساويين وسوق اجراء الماء وان كان سطر الصعود
زايدا فالمكان المنقول منه ارفع بمقدار الزيادة وسهل اجراء الماء وان كان
سطر النزول زايدا فالمكان المنقول اليه ارفع بمقدار الزيادة وامشع اجراؤه
وان لاحظت في الثاني اسفل فالجهة المنقول اليها فالامر بالعكس فترسم مقدار نزول
الخيط عند راس الخشبة التي في هذه الجهة المنقول اليها خر سطر الصعود ومقدار نزوله
عند الاخرى في سطر النزول فان كان السطران متساويين فالمكانان متساويان
وان كان الصعود زايدا فالمنقول اليه ارفع وامشع اجراء الماء وان كان النزول
زايدا فالمنقول منه ارفع وسهل اجراؤه قوله وان كنت فاعمل انبوبة آه اقول
المراد بالجسم مجوف مستدير مخروق في قصب او معمول من خزف ونحوه وفي وسط الثقبة
فاذا اردت وزن الارض فاسلكه في الخيط الذي وضعته عند راس الخشبتين
وخذ رجلا معه اناء فيه ماء ليأخذ اليه يرقى بان يجعله في فطنة او ما يقوم
مقامها ويقطره في الثقبة التي في وسط الآلة فان خرج الماء طرفيها متساويا فالموقفان
متساويان والا فزل الخيط قوله قف عند البئر الاول اقول المراد به البئر الذي
اردت سوق الماء منه للغيزه والتعبير ان تزك لفظ الاول اولى قوله وضع
عضادة الاسطرلاب على خط المشرق والمغرب اقول عضادة الاسطرلاب هي
ما وضع على ظهر حجرته وعلى طرفيه لبنتان وفي وسطها ثقبتان تسمى
بثقبتي الارتفاع والمراد بخط المشرق والمغرب وبسير بخط الاستواء ليفيد خط مستقيم
على ظهر الحجرة متقاطع مع خط وسط السماء عند المركز على زوايا قوايم وخط وسط
السماء هو الذي يمتاز احد طرفيه بالعلامة وبسير بخط العلامة ليفيد قوله وباخذ
قصبة اقول لغيرنا خذ رصاصا او قصبة او ما يقوم مقامها ليسار طولها حتى البئر ويذهب

يذهب هذا الرجل في الجهة التي تريد سوق الماء اليها حالكون ذلك الرجل صباحا الى ان
ترى راس الماء في ثقبتي العضادة فحينئذ تراه فهناك مجرى الماء على وجه الارض فالبئر
التي وقفت عليها قوله فاشعل فيه سراجا اقول غير فاشعل فيه فتيلة سراجا ليتخيل
النظار اليها من الثقبتين واعمل هذا العمل ليلا للظهور نور السراج فيه قال في الخلاصة طريق
آخر وهو ان تضع على اذن طرف القائم حتى البئر بقامتك فاذا كان خمسة امثال قامتك مثلا
فاعلم راسها ووضع عضادة الاسطرلاب على خط المشرق والمغرب واذهب الى الجهة
التي تريد ثم انظر الثقبتين الى العلامة فاذا ابصرتها فاعلم موقفك الثاني واذهب
لذلك خمس مرات فموقفك الاخير هو المطلوب انتهى اقول ومثله ما لو كان عمق البئر
ستة امثال القامة او اكثر او اقل الا ان الاولى ان يذهب ووضع يكون بقدر مرات عمق
البئر قوله الى مسقط حجر اقول المراد بمسقط الحجر هو الموضع الذي لو اسقط حجر من اعلى
المرقع لوقع هناك سواء كان ملاصقا لقاعدة المرقع كالجدار القايم على سطح الارض
او لم يكن كالجدار العالي والمراد بالحجر ما يعم الحجر الصناعي كالقدر ونحوهم قوله ثم امسح آه اقول
فرضنا من الموقف الى اصل المرقع عشرة واثنا شخص نملة والقامة وهي بين البصر
والارض اثنين وبين الموقف واصل الشاخص واحد فاضربنا العشرة في فضل
الشاخص على القامة اعني الواحد وقسمنا الى اصل وهو عشرة على ما بين الموقف
والشاخص وهو الواحد ليخرج عشرة نزد القامة عليه ليصير اثني عشر وهو
الارتفاع قوله واضرب ما بينها آه اقول فلو كان ما بين المرات في اصل المرقع خمسة
وقامتك اثنين وما بين المرآت واحدا فاضرب اثنين في اثنين واقسم العشرة
على الواحد فالخارج اربعة عشر هو الارتفاع قوله وارتفاع الشمس اقول غير انه اذا قدر
الظل بحيث يكون ارتفاع الشمس خمسا واربعين درجة فقدر الظل هو بعينه قدر المرقع
لان ظل كل شيء يكون في ذلك الوقت كما يرتفع عليه قوله واما لا يمكن الوصول

لا مسقط جره اه **اقول** اذا اردت معرفة ارتفاع ما لا يمكن الوصول الى مسقط جره كالجبل
والمرتفعات الواقعة في المياه فالبصر اسرع فتعتبر العضادة ثم لاحظ سطيتها فان
كانتا على خط المشرق والمغرب فقدر فامتك هو الارتفاع والا فلاحظ السطيتين الخ ثبته
اوطرف العضادة على اثر خط في خطوط الظل وقف وراعم موقفك بعلامة ترجع
اليها اذا ثبت ثم ان كان المتقوس على ظهر الكرطلاب خطوط ظل الاقدام وهو الذي
تكون مقسومة على سبعة فحرك السطيتين او طرف العضادة الى ان تزيد على ما كانت
اولا او تنقص عنه قدم او مقدار قدم من الخطوط وان كان المتقوس خطوط ظل
الاصابع وهو الذي تكون مقسومة على اثني عشر فحركه الى ان يزيد او ينقص عن
اصبع او مقدار اصبع وكيفية زيادة القدم او الاصبع ان تحرك السطيتين بذلك المقدار
الى جانب خط المشرق والمغرب وكيفية النقصان ان تحركه الى جانب خط العضادة
ثم تقدم على مكانك الذي انت فيه او تأخره الى ان ترى بالمرقب والتقتين
مرة اخرى ثم امسح ما بين موقفيك واضربه في عدد ما قدرته في البعد ان كان
ما زدته او نقصته ظل الاقدام او في اثني عشر ان كان ظل الاصابع فالحاصل
الضرب مع قدر فامتك هو الارتفاع **قوله** والكرطلاب على وضعه **اقول**
في غير تغيير اصلا لان وضع قائمه الناظر ووضع العضادة وتقدير بعد
الكرطلاب من سطح الارض **قوله** من منتصف القطر **اقول** الالقاء في منتصف
القطر غير لازم وتقدم التصريح بعدم الضرورة ليضرب اللازم القائمة من حد ما بين مبدء
القطر ومنتهاه بعد اعلام موضع الالقاء **قوله** واضرب ما بين العلامة اه **اقول**
ظاهر ان ما بين العلامة وثقب منتصف القاطع اثنين وفي فامتك ثلثة وما بين ثقب
والموضع اثنين ليضرب اثنين في الثلثة وتقسم الستة على الاثنين يخرج
ثلثة وهو عمق البئر **قوله** بطريق الجبر والمقابلة **اقول** قال صاحب المفتاح علم الجبر والمقابلة

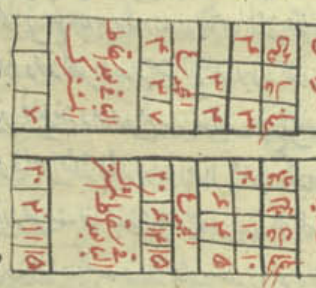


والمقابلة علم بقانون يعرف منه كيفية ما لكميات العددية من معلوماتها المفروضة بوجه مخصوص وعرفه بعض آخر
بانه علم بقوانين يستخرج منها مجهولات عددية او مقدارية بوجه خاص وفي كلا التعريفين خفاء كما لا يخفى
قوله لسمي المجهول شيئا **اقول** سمي المجهول الذي يعرض اولا ويتصرف فيه بحسب ما اعطاه السؤال شيئا
ومضروبه في نفسه مالا وهو المرتبة الثانية وفي المال كعبا وهو المرتبة الثالثة وفي الكعب مال المال وهي
مال الكعب وفيه كعب الكعب وهو المرتبة السادسة وهكذا وتفصيل المقام ان الستة الاول من اصول
المراتب واسامي المراتب الباقية مركبة منها وطريق التركيب ان مبدل الكعب في المال يحصل
المرتبة الرابعة ثم مبدل المال الثاني في كعبا يحصل المرتبة السادسة ثم المال الاول في نفسه كعبا يحصل
كعب كعب وهو المرتبة السابعة ثم مبدل احد الكعبين وهو الاول في مال المال الثاني كعبا
ثم المال الاول في احد الكعوب وهو الاول في مال كعب كعب وهكذا الى غير النهاية فالمرتبة العاشرة مال
مال الكعب والمرتبة الحادية عشرة مال كعب الكعب والمرتبة الثانية عشرة كعب كعب
كعب اربعا وعليك باستخراج ما لا يتناهى من ذلك ظاهر ان الذي لا يقضي له المال والكعب التنبه على
المراتب فبقي ان المرتبة الرابعة غير مال المال ولا يقع انها عبارة عن مبدل الكعب والمراد بضرب ان
عدد المال للاربعة في اثنين واما عدد الكعب فمذهب له شبيه **قوله** والكعب مشابهة
صعودا ونزولا **اقول** بان المراتب صعودا ونزولا تتضح بان نفرض اول المراتب الصاعدة
اعني الستة عددا من الاعداد كاثنين مثلا فيكون المال اربعة لانه اي حاصل ضرب الاثنين
في نفسه والكعب ثمانية لانه اي حاصل ضرب الاثنين في الاربعة ومال المال ستة عشر ومال الكعب
اثنين وثلثين وكعب الكعب اربعة وستين وهكذا كل مرتبة فوق ضعف المرتبة السابقة وخرج
ما عبارة عن جزء من الاثنين فيكون نصفا وجزء المال مثلا جزء من الاربعة وجزء
الكعب ثمنا لانه جزء من ثمانية وجزء مال المال نصف عشر وجزء مال الكعب ربع عشر وهكذا
كل مرتبة من المراتب النازلة هي نصف المرتبة السابقة وضعف المرتبة اللاحقة ولو فرضت
اول المراتب الصاعدة اعني الشيء ثلثة كان المال في نفسه والكعب سبعة وعشرين ومال المال

احد وثمانين وهكذا تكل مرتبة مع مثله امثال بقية فرقط الصعود واما في طرف النزول فمثله امثال الاخفض لان جزء الشرع جزء من التسعة فيكون ثلثا وجزء اي استعا وجزء الكعب ثلث تسع وهكذا اذا عرفت ما ذكرنا سهل عليك الاطلاع على ما ذكره المصنف فانك تعلم ان المال في الكعب اذا هو بمنزلة المربع مثلا تسعة عشر في ثمانية كبقية الثمانية في الاربعة والاربعة في الاثنين والاثنين في الواحد والواحد في المنصف والمنصف في الربع والربع في الثمن والثمن في نصف الثمن او بمنزلة ان يقول تسعة احد وثمانين في السبعة وعشرين كبقية سبعة وعشرين في التسعة والتسعة في الثلثة والثلثة في الواحد والواحد في الثلث والثلث في التسع والتسع في ثلث التسع وثلث التسع في تسع التسع ثم اعلم ان الواحد الذي هو الجزء الصاعد والنازل اذا اول مرتب الصعود بالنسبة واول مرتب النزول هو جزء الثلث هو وسط بين المرتبتين

قوله فان كان في طرف واحد اقول اعني ان كان المضروب فيه في مرتبة الصعود فقط او في مرتبة النزول فقط فاجمع مراتبها وخذ مثل المجموع فلو كان مجموع مراتب المضروب فيه خمسة مثلا كما لو ضرب الشرع في المال او المال في الكعب فخذ مثل الخمسة وهو مال الكعب ولو كان مجموع المراتب ستة كما لو ضرب جزء الشرع في جزء مال الكعب او جزء مال المال او جزء الكعب في جزء الكعب فخذ مثل ستة وهكذا بقية الجزء الباقية اعني جزء كعب الكعب وهكذا قوله اي مثل الجذر اقول اعلم ان حاصل ضرب ولو ابدال الجذر به لكان بينا وانما كان المثل صوابا لان المضروب فيه مرتبة مرتب النزول والمضروب فيه في ستة مراتب الصعود فالفضل بين المرتبتين واحد في جانب الصعود فالجنس الواقع في المرتبة الاولى في مرتب الصعود غير ويكون بكون اموالا مثل الجذر قوله اي مثل جزء المال اقول لان المضروب فيه في ستة مراتب النزول المضروب فيه فرق بينه مراتب الصعود والتفاضل بين المرتبتين اثنان ولكنه في جانب النزول والجنس الواقع في المرتبة الثانية في جانب النزول جزء المال فيكون هو اي مثل حاصل في الضرب قوله وان لم يكن فضل اقول اعلم انه متى كان بين مرتبتين المضروب فيه وبين فضل المضروب جزء ما كنصف او جزء المال او المال فان حاصل في الضرب في جنس الواحد اي يكون اي مثل العدد لو كان نفس الواحد كما في الامثلة المذكورة او عددا آخر كما لو ضرب جزء المال في خمسة اموال فان اي مثل حاصل خمسة اعاد والتعريف

وتعريف الضرب هو كما ذكرنا في الاقسام فلا نعيده قوله وتفصيل طرق القسمة والعدد يرد في الاعمال اقول الاكتب لم تشر الى بعض هذه الاعمال على وجه الاجمال اذ ربما يحتاج اليها في بعض الاحوال فنقول اما الضرب فسيعلم حاذكره فيه في الكتاب واما القسمة فسيأتيك طريقها انشاء الله واما الجمع فنقول اذا اردت جمع اجناس فان لم يكن فيها استثناء فاجمع عدد كل جنسين منها على حدة واعطف الاجناس المختلفة بالواو وقل جمع مثلا كعب وستة اموال مع خمسة كعب ومثلة اشياء يكون اي حاصل ثمانية كعب وستة اموال ومثلة اشياء وان كان استثناء سواء كان في احد الطرفين او في كليهما فاسم عدد الجنس احدهما للمستثنى منها اعني الزوائد او اسم غلاله زوائد المزيد عليه لحيث يكون كل جنس حاصلا بجنسه ان كان والا فاسمه منفردا والثاني للمستثنيات اعني النواقص واسم غلاله نواقص المزيد والمزيد عليه كما تقدم ثم اجمع الزوائد بالفراد وكذا النواقص بالفراد واسقط المشترك فان بقي من النواقص شيء فاستثنه من الزوائد مثاله اردنا جمع عشرة كعب وعشرة اموال وعشرين عددا الاربعة اشياء ومثله كعب مع خمسة كعب وعشرة عشر كعب كعب واحد عشر مال وستة وعشرون عددا الى الستة كعب هكذا فالنقص احدهما في الاخران فاستثنه منه فاذا نقصت واحدا اذا نقصت الى كان الاجناس متعددة فان والمنقوص منه استثناء فاسمها متحاذية واسقط المشترك واستثن ما بقي من المنقوص في المنقوص منه مثاله اردنا ان ننقص ستة اموال مال وكعبين وستة اموال وخمسة اشياء واثني عشر عددا من لهي كعب وخمسة كعب واربعة اموال ومثلة اشياء وثلثين عددا كما قلنا نقول كعبين وثمانية عشر عددا الاستة اموال مال



من مفردات الاخر ثم اجمع المضروب الزائدة والناقصة واجعل الجملة الاولى مستثنى منها والثانية مستثنى
وجموع الجملتين اللتين استثنيت احداهما من الاخرى هو الحاصل من الضرب ولكن يسقط من الجملتين ما هو مشترك بينهما
كما نبه عليه المصنف كما فرضحه الامثلة وستعرف انشاء الله تعالى وليس المستثنى منه زائدا والمستثنى ناقصا المراد الزائد
المثبت وان كان مستثنى منه والناقص المنفي وان كان مستثنى منه كما مر به بعضهم فالعبارة لا تخلو عن قصور

فرضها مثلا يكون الستة ناقصة والاربعة زائدة وحاصل من الضرب اربعة ع

قوله فضرب عشرة الخ اعلم ان الامثال في هذه الصورة

١٠	الالف	الالف	الاف
١٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠٠	١٠
الالف	الالف	الالف	الاف
١٠٠٠	١٠٠٠٠	١٠٠٠٠٠	١٠٠
الاف	الاف	الاف	الالف
١٠	١٠٠	١٠٠٠	١٠٠٠٠

عشر العشرة وذلك وهما زائدان وكذا نفض المضروب فيه الجزئية يفيض
عن عشرة والكسر وهما مختلفان فالعشرة زائدة والكسر ناقص ثم
نضرب العشرة الزائدة من المضروب في العشرة الزائدة من المضروب فيه فيحصل مائة زائدة وكسر الناقص منه
يحصل عشرة اشياء ناقصة ثم نضرب الكسر الزائد من المضروب في العشرة الزائدة من المضروب فيه فيحصل عشرة اشياء
زائدة وكسر الناقص منه يحصل مال ناقص فيجتمع الاجناس الزائدة عشرة مائة وعشرة اشياء ويخلوه مستثنى منها مال
يجتمع الاجناس الناقصة عشرة اشياء ومال ويخلوه مستثنيات فيكون حاصل الضرب مائة وعشرة
اشياء الا مالا ثم نسقط ما هو المكرر من الجملتين منها عشرة اشياء لبقي مائة الا مالا وهو المطلوب
كما ترى في هذه الصورة

قوله ومضروب خمسة اعداد الخ

عشرة اعداد	شيء	عشرة اعداد
مائة اعداد	عشرة اشياء	عشرة اعداد
عشرة اشياء	الاموال	الاشياء

المضروب فيه
المضروب
غاية الاموال

ثم بين المثالين لفصل ما بين الصورتين

خمسة اعداد	الاشياء
٣٥ عددا	الاشياء
الاشياء	مال

٣٥ عددا و٢١ شيء

اربعة اموال	ستة اعداد	الاشياء
١٢ كعبا	٨ اشياء	الاشياء
الا ٢٠ مالا	الا ٣٠ عددا	١٠ اشياء

١٢ كعبا و٢٨ شيء الا ٢٠ مالا وجم عددا

قوله اقول توضيح المقال وتفصيل الاجمال في بيان ان اي زوج فرض قسمة الاجناس المذكورة
بحسب الجنس ان المقسوم ان كان فرطف واحد فان لم يتفاصل احدهما عن الاخر فالي زوج من جنس
الواحد كقسمة المال او جزئه الى جزئه ان تفاضلا فان كان الفضل للمقسوم
فالي زوج من جنس الفضل في الطرف الذي فيه المقسوم كقسمة مال كعب الكعب الى الكعب فان المقسوم
في المرتبة الثالثة والمقسوم عليه في المرتبة الخامسة والفضل في جانب المقسوم ثلثة فالي زوج في المرتبة
الثالثة وهو الكعب وكقسمة جزء مال المال الى جزئه المال فان المقسوم في المرتبة الرابعة والمقسوم
عليه في المرتبة الثانية والفضل اثنان فالي زوج في المرتبة الثانية وهو جزء المال وان كان الفضل
للمقسوم عليه فان كان المقسوم في طرف الصعود فالي زوج هو الفضل لكنه في جانب النزول كقسمة مال
الكعب الى مال كعب الكعب فان المقسوم في المرتبة الخامسة والمقسوم عليه في المرتبة الثانية والفضل في جانب
المقسوم عليه ثلثة فالي زوج في المرتبة الثالثة لكنه في جانب النزول وهو جزء الكعب وان كان في طرف
النزول فالي زوج هو الفضل ليضاف لكنه في جانب الصعود كقسمة جزء المال الى جزء مال المال فالي زوج في
المرتبة الثانية لكنه في جانب الصعود وهو المال وان كان كل من المقسوم بين في طرف فجموعهما
والمجموع هو الي زوج لكنه في طرف المقسوم صعودا كان او نزولا كقسمة جزء مال الكعب الى كعب الكعب
فالي زوج جزء مال كعب كعب كعب وكقسمة كعب الكعب الى جزء مال الكعب فالي زوج مال كعب كعب كعب
ثم كل واحد من هذه الاجناس اذا قسم الى الواحد يخرج ذلك الجنس بعينه واذا قسم الواحد الى
جنس فوقه او تحته كان الي زوج مثل ذلك الجنس والكسر في الطرف الاخر فالي زوج في قسمة الواحد
الى العشر جزء العشر وفي قسمته الى جزء العشر نفس العشر وان كان المقسوم اجناسا متعددة
والمقسوم عليه واحد فاقسم كل واحد من اجناس المقسوم الى المقسوم عليه وجموع الخوارج هو
المطلوب واعكسه عكس قسمة جنس واحد الى اجناس متعددة ففرق هناك بتعدده بمعللين
بان القسمة طلب عدد نسبته الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه وهذا لا يتصور في مثل هذه الصورة
لاستحالة نسبة عشر واحد الى اشياء مختلفة نسبة واحدة وهو عكس للاخير نظيره هنا بان يقسم المقسوم

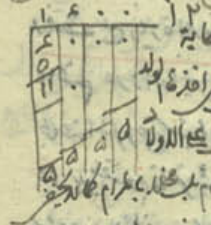
على كل واحد من اجناس المقسوم عليه الا ترى ان من قسمة الخمسين على الخمسة مثلا لو جعل المقسوم قسمين وقسم كل منهما بانفراده على الخمسة كحصل المقصود بخلاف ما لو جعل الخمسة قسمين وقسم المقسوم على كل منهما فانه لا يحصل المقصود ح وان كان كل من المقسومين اجناسا متعددة فكذلك ايضا هذا تمام الكلام في طريق القسمة

ح ان قسم كل جنس من المقسوم على كل جنس من المقسوم عليه وجمع الخوارج فالخارج من قسمة خمسة وعشرين مالا وثمانية كعاب على اربعة اموال كل خمسة اعداد انه اجزاء مال وربع وجزء آخر من ستة وعشرين وضعف اموال وكعب وثلثه اخماس كعب كما ترى في هذه الصورة

٢٥ مال ٨ كعب		
أجزاء مال ٣	جزء شيء ٢	٥ مال
١ كعب ٥	٥ اعداد	

وهيئة نظم جبر آنفا وقال صاحب المفتاح ان اردنا ان نقسم جنسا ذا جنسين او اكثر على اكثر منهما بحسب ما يمكن ان كذلك اذا ضرب المقسوم عليه وهو المقسوم فهو المطلوب والا تعذر وقال بعض آخر ان كان المقسوم عليه احد الاجناس المقسوم فذلك لا يتعذر الخارج الا لكذا المقسوم عليه كذا في الخارج من قسمة عشرة اشياء وعشرين عددا مقسومة على ثلثة اموال واربعة اعداد وان كان فرد الطرفين او كليهما استثناء فان كان في المقسوم نقص قاسم المستثنى منه اولا على المقسوم عليه ثم اقسم عليه المستثنى واستثن الخارج الثاني من الخارج الاول فالخارج من قسمة عشرة اموال الا ثلثة كعاب على اربعة اموال خمسة اعداد الا ثلثة اجزاء شيء هكذا

٢٠ مال	الا ثلثة كعاب
اعداد ٥	الا ثلثة اجزاء شيء

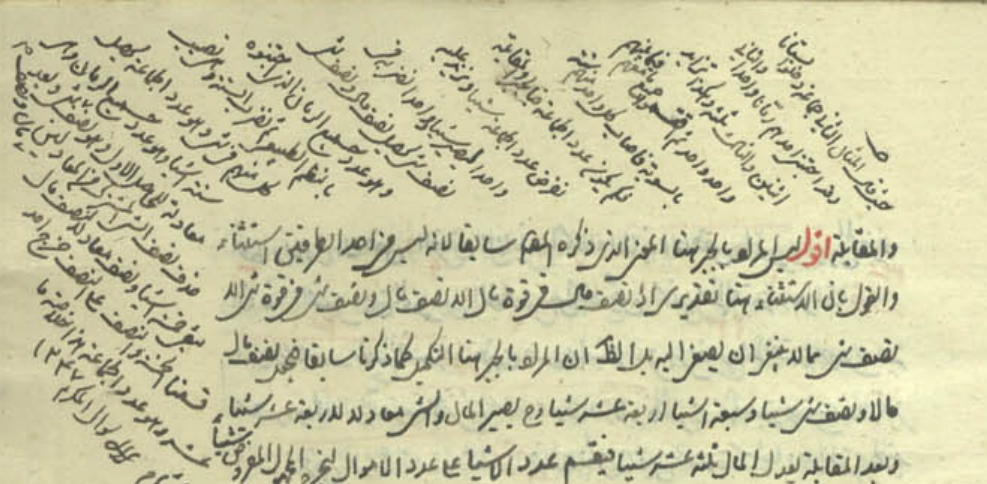
وان كان في المقسوم عليه نقص فربما يتعذر القسمة ح لما سبق وان كان في كليهما فلو كان قسمة الاجناس المتعددة على مثلها وان لم اجد له تعرضا في كلامهم فتدبر **قوله** فنفرض المجهول شيئا **اقول** فرض المجهول شيئا فيما اذا لم يصفا بل بما يناسب عشرة والا فنفرضه مالا ان وصفه بالربعية او كعبا ان وصفه بالمكعبية ثم نعمل على حسب السؤال الا ان تعرف شيئا في كلام السابل بوجهين اي له متعاددان مثلا اذا قيل اي عدد يكون جذره مثل ثلثة فنفرض جذره شيئا فيكون ذلك العدد مالا وثلثة مثل المال وهو لا يدل شيئا فعلم ان الجذر بوجهين احدهما اثنى وثانيهما اثنى ثلث وبعد الاتيان على القياس فان كان فرد الطرفين او كليهما استثناء يعلم ذلك الطرف ان كذا من المستثنى منه يتغير المستثنى منه تماما

وان لم يتغير مثل ذلك المستثنى المحذوف على الطرف الآخر وهذا اذا لم يسم بالجزء عرفا فاذا عدل ستة اعداد الا ثلثة اشياء مع اموال الاربعة اعداد مثلا فبعد الجبر يكون عشرة اعداد معادلة لثلثة اموال وثلثة اشياء وقد يطلق الجبر على اتمام المكمل عن وجه التتميم كما ذكره بعضهم وتقويره ما سيجيء في المسئلة الثانية من المقولات **قوله** ليسير المقولات **اقول** التسمية بالمقولات لافراطها المحاذيين كما ان التسمية بالمفردات في الكل الآخر لافتراق الجنسين **قوله** فليزد الف وضعفاية الاربع مثل ذلك لانه اذا زيد بالف ونصف بالجبر وقد كان بالجبر والف الا النصف مثل ربع ونصف ضعفاية الاربع مثل وهو مع الالف المقرب لزيد معادل لمثل الذي فرض اولا وبعد الجبر عن حذف المستثنى منه الى دل وزيد له على المعادل الف وضعفاية عادل ستة اشياء واربعا قسمناه عليه بان ضربنا المقسوم في المخرج الربع حصل ستة الف وجذرنا المقسوم عليه حصل خمسة فقسمنا حاصل المقسوم على حاصل المقسوم عليه خرج الف ومائتان وصورة العمل هكذا

ما يزيد	فلنزد	فلنزد	وبعد الجبر الف وضعفاية	
شيء	الف ونصف شيء	الاربع شيء		
والربع	حاصل المقسوم		حاصل المقسوم عليه	والخارج من القسمة وهذا الخارج
١	١٥٠٠	١٥٠٠	٥	٣٠٠

قوله فاقرض الدنانير شيئا **اقول** الدنانير التي تعرضها شيئا هي التي اخذها الولد الاخير وليس وراءه عدد ما عدد الاولاد لان مجموع الدنانير التي قسمت على الاولاد يخرج بسعة والاخذ فاخذ طرفيها واجمع مرة واحدة الى الصغير لتعوا حد الى الصغير بالجبر كما ذكر على ذوق الاتمام وما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين ان نفرض عدد هذه الدنانير شيئا او عدد الاولاد ولذا قال صاحب المفتاح في نظيرة هذه المسئلة نفرض عدد اجلاسه شيئا ونزيد عليه واحدا ليصير شيئا وواحدا الى آخر ما ذكره وفي عبارة الملخص يقول فالثلثة عشر وهي عدد الاولاد اشارة الى المستخرج بطريق الجبر هو عدد الاولاد واستخراجه هو المقصود بالذات انتهى لانه ليس بطريق الجبر بان يفرض عدد الاولاد في الخارج من القسمة الذي عده اولا الى السبعة

هذه المسئلة ثانية المقولات فتقسم عددا على عدد اموال يخرج ثلثة وهو الجذر الذي فرض شيئا ويعد فرضها كحصل ستة وهو العدد المجذور الذي كان مالا

وهذا احتراز عما ذكره في الحاشية حيث قال استخراج عدد الدنانير ليس من طريق الجبر ولكنه ذكر تبعا قوله
وخذ احد طرفيه اعني واحدا وستين اقول قبل التقدير ان كان ذلك طرفيه لان الواحد طرف قطعا
اذ لا اقل منه بالفرض والطرف الاخر مجهول نفرضه شيئا وفيه نظر لان المراد بالطرفين هما الذان
تجمع الاعداد فيما بينهما والاخر فوق جميع الاعداد والواحد ليس بكون احد الطرفين الواحد
والطرف الاخر ليس ذلك الشيء وهو ظاهر فقوله والطرف الاخر مجهول نفرضه شيئا مما لا ينبغي قوله
لنضرب الواحد مع اي عدد نرفق في نصف العدد الذي هو مجموع الاعداد المتوالية من الواحد
اليه اقول فاذا اردنا جمع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة مثلا بالنظم الطبيعي اخذنا الطرفين
وهما الواحد والعشرة وضربناهما في نصف العشرة يحصل خمسة وخمسون وهو الذي هو مجموع الاعداد
المتوالية من الواحد الى العشرة وهذا الضابط لا يجري فيما كان احد الطرفين غير الواحد كما لو
كانا اثنين او ثلثة مثلا والضابط الكلي ان يضرب نصف الفضل بين الطرفين مع زيادة
نصف الواحد عليه ابدا في مجموع ذينك الطرفين فاذا اردنا مجموع الاعداد المتوالية من
الثلثة الى العشرة اخذنا مجموع طرفيها اعني ثلثة عشر وضربنا فيه نصف الفضل بينهما وهو ثلثة
ونصف مع زيادة نصف واحد عليه اي الدرجة يحصل اثنان وخمسون وهو المطلوب قوله
واقسم عدد الدنانير اه اقول ليس اقسم عدد الدنانير وهو نصف مال ونصف شيء على عدد
الجماعة المفروض شيئا ليخرج سبعة كما قال السائل وهل يثبت له ضرب الخارج في المقسوم
عليه هو المقسوم فاضرب السبعة كما قال السائل في قراط الذي هو المقسوم عليه ليحصل سبعة
اشياء معادلة لنصف مال ونصف شيء والعجب انه لا حاجة له لقسمة عدد الدنانير اعني اثنين ونصف
مال ونصف شيء على عدد الجماعة اعني الشيء بل يجب ان يضرب السبعة في قراط الذي هو عدد الجماعة
وفي الحاصل سبعة اشياء معادلة لنصف مال ونصف شيء مع ان الخارج في قسمته عليه لا يكون سبعة
وهو ظاهر بل يكون الخارج وهو نصف شيء ونصف عدد واحد معادلا له وبعد المقابلة
يعدل نصف شيء ستة اعداد ونصف وبرجع السبعة الى الاول في المفروض قوله وبعد الجبر والمقابلة



والمقابلة اقول ليس المراد بالجبر ههنا المعنى الذي ذكره المصنف سابقا لانه ليس في احد الطرفين استثناء
والقول بان الاستثناء ههنا تقديري اذ نصف مال فرقوة مال الا نصف مال ونصف شيء فرقوة شيء الا
نصف شيء مما لا ينفع ان يصير اليه بل المراد بالجبر ههنا التكميل كما ذكرنا سابقا فيجبر نصف
مال الا نصف شيء وسبعة اشياء اربعة عشر شيئا برجع المال والشيء معادلا لاربعة عشر شيئا
وبعد المقابلة يعدل المال ثلثة عشر شيئا فيقسم عدد الاشياء على عدد الاموال ليخرج المجهول المفروض شيئا
وهو عدد الدنانير الذي اخذناه والولد الاصغر عشر عدد الاولاد فظهر ان عدد الاولاد ثلثة عشر فاذا
ضربناه في الخارج الذي اعطاه السائل اي السبعة كصبر عدد مجموع الدنانير هذا ولا يخفى انه لا حاجة
الى الجبر الذي ذكره المصنف اصلا بل الحسن بعد معادلة نصف مال ونصف شيء لسبعة اشياء ان يقابل
بين المعادلين فيسقط نصف شيء منهما ثم يقسم الباقي بعد المقابلة وهو ستة اشياء ونصف
شيء على مال ليخرج ثلثة عشر كما فعله صاحب المفتاح فرسم هذا المثال وصورة العمل على ما قال المصنف
هكذا الدنانير طرفاه الى اصل فرضربهما في نصف شيء ونصف واحد هكذا

نصف شيء	نصف واحد

وهذا الحاصل عدد الدنانير نقسمناه على عدد الجماعة المفروض شيئا فخرج نصف شيء ونصف واحد هكذا

نصف مال	نصف واحد
نصف شيء	نصف واحد

وعلى ذكره المصنف فرجع بسبعة ضربناها في قراط الذي هو المقسوم
عليه حصل سبعة اشياء معادلة لنصف مال ونصف شيء وبعد الجبر والتكميل بعد المقابلة
يبقى لاربعة عشر شيئا وبعد المقابلة اربعة اشياء تعدل قراطا واحدا فالواحد يعدل ثلثة عشر شيئا والخارج
في القسمة ليس ثلثة وهو عدد الاولاد ومضروب الخارج في السبعة احد وتسعون وهو عدد مجموع الدنانير قوله
فالخطاء الاول اربعة ناقصة اقول بيانه انا فرضنا الاولاد خمسة فكان مجموع الدنانير خمسة عشر لانا جمعنا
الاعداد المتوالية من الواحد الى الخمسة ونصف كل واحد من الاولاد ثلثة فرجعت خمسة عشر وهي ناقصة عما اعطاه السائل
بقوله اصاب كل واحد سبعة باربعة فالخطاء الاول اربعة ناقصة ثم فرضنا ستة وخمسين فالواحد منها
خمسة عشر واربعون فالخطاء الثاني اثنان ناقصان لان نصيب كل واحد خمسة عشر واربعين ففرقنا العوض
الاول في الخطاء الثاني ليحصل المحفوظ الاول وهو عشرة وتمام العمل وهذه صورته: العوض الاول

الخطاء الاول الناقص ٤ الفرض الثاني ٩ الخطاء الثاني الناقص ٢ المحفوظ الاول المحفوظ ٣
الثاني ١ الفضل بين المحفوظين ٢ الفضل بين الخطائين ٢ الخارج من القسمة ٢٣ وهو المطلوب قوله
وهو ان يضعف مخارج القسمة اقول فههنا ضعفنا السبعة التي هي مخارج القسمة حصل اربعة
عشر وهذا هو عدد الاولاد احد عشر ثلثة عشر عدد الاولاد فانا فرضنا في السبعة حصل عدد الدنانير
قوله فاذا فرضت احدهما عشرة وشيئا اقول فرضنا المالين عشرة وشيئا وهو المقرب لزيد
والآخر عشرة الا شيئا وضربنا الاول في الثاني حصل مائة الا مالا هكذا وهو معادلة لمسطح
المالين اعني ستة وتسعين فجذرنا المال فهو المعادل وزدناه على المعادل وهو بجبر وانقطاعا ستة
وتسعين فرد الى مائة وهو المقابلة فيعد الجبر والمقابلة الى عادل اربعة قسمناها عليه فخرج اربعة
فجذرها عشران مع العشرة المفروضة هو المقرب لزيد وصورة العمل هكذا احد المالين والآخر
مسطحهما ٤ بعد الجبر والمقابلة ٤ الخارج من القسمة ٤ جذره ٢ وهذا الجذر هو المقرب
المفروض مع العشرة قوله وحول عدد الاشيا الى تلك النسبة اقول فاذا كان ربع مال وستة
اشيا معادلا لخمسة امثاله كملت مال واحدا وحولت الستة والخمسة الى تلك النسبة بان قسمت
الستة على عدد المال وهو الربع فخرج اربعة وعشرون وكذلك قسمة الخمسة عليه فخرج عشرون
فبعد التكميل مال واحد واربعة وعشرون شيئا يعدل عشرين عددا وكذا اذا اعدل المالان
واربعة اشيا الستة اعداد رددت المالين واحدا وقسمت اربعة اشيا على عدد المال
وهو اثنان فخرج شيئان وكذا قسمت ستة اعداد عليه فخرج ثلثة فبعد الرد يصير مال وشيئان
معادلا لثلثة والكامل في تحويل العدد والاشيا ان تزيد عليها او تنقص عنها بنسبة عادة
على المال او تنقصه عنه فكما تزيد على ربع المال فراعي المال الاول ثلثة امثاله صار مالا كاملا
لذلك يزاد على ستة اشياء وخمسة اعداد ثلثة امثاله وكما ينقص عن عدد المال في المثال الثاني
نصف لك ينقص عن اربعة اشيا وستة اعداد نصفها ثم على هذا القياس قوله ونصف الخمسة الآخر
الا نصف شئ اقول وذلك لانا اذا فرضنا المقرب لزيد شيئا بغير عشرة الاشيا ونصف خمسة الا نصف

نصف شئ قوله فنصف مال وخمسة اشيا اقول هذا هو مجموع مربع الشئ مضروبة في نصف الباقي اذ قد عرفت ان
مربعه المال ومضروبة في نصف الباقي خمسة اشيا الا نصف مال واذا جمعتها صار هو مقدار جميع
هذه الاجناس كما ترى نصف مال وخمسة اشيا معادلة لاثني عشر وقد ذكرنا بيان طريق الجمع
والتفريق وغيرهما فيما مضى فلا نعيد قوله فمال وعشرة اشيا يعدل اربعة وعشرين اقول هذا لانا
لكملنا المال واحدا وحولنا العدد والاشيا الى تلك النسبة فصار المال وعشرة اشيا معادلة
لاربعة وعشرين عددا ثم ربعنا نصف عدد الاشيا اي الخمسة حصل خمسة وعشرون وزدنا
اياه على العدد صار تسعة وعشرين اخذنا جذره وهو خمسة ونقصنا منه نصف عدد
الاشيا اعني خمسة بقي اثنان وهو المقرب لان مربعه اربعة ومضروبه في نصف باقي
اي العشرة الاربعة ثمانية والمجموع اثنا عشر وصورة العمل هكذا المقرب مربعه مال
نصف القسم الآخر اي حاصل ضرب خمسة الا نصف شئ مجموع المربع والمضروب
وهو يعدل اثني عشر وبعد التكميل مال وعشرة اشيا يعدل نصف عدد الاشيا
مربعه مجموع المربع والعدد جذره المجموع نقصنا منه الخمسة بقي اثنان وهو المطلوب قوله
نقص العدد من مربع نصف عدد الاشيا اقول هذا اذا كان المربع زايدا على العدد وان
وان كان مساويا له فمربع نصف عدد الاشيا هو الشئ المجهول وان كان ناقصا عنه فالمسئلة
كما قبل اثنا عشر عددا بين مجموعها عشرون ومسطحها مائة وعشرون فان فرضت احدهما شيئا
فالآخر عشرون الا شيئا ومسطحها وهو عشرون شيئا الا مالا يعدل مائة وعشرين وبعد
الجبر عشرون شيئا يعدل مالا ومائة وعشرين ونكون المسئلة كما مر مربع نصف عدد الاشيا
اكثر مائة ناقصا عن العدد وتكون المسئلة قوله فاضرب شيئا في نصفه اقول هذا
انا فرضنا العدد شيئا وضربناه في نصف حصل نصف مال زدنا عليه اثني عشر حصل
نصف مال واثني عشر معادلة لخمسة امثال الشئ اعني خمسة اشيا وبعد التكميل مال واربعة
وعشرون عادل عشرة اشيا ربعنا نصفها حصل خمسة وعشرون نقصنا العدد منه بقي

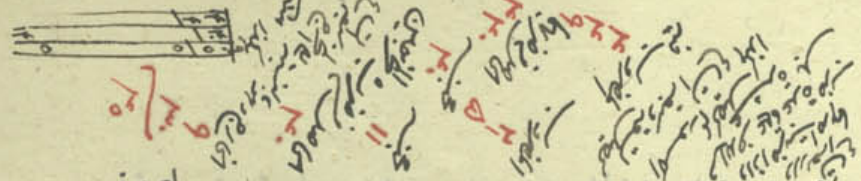
واحد وجذره ليضف فان زدناه على نصف عدد الكسر حصل ستة وهو الجواب لانا اذا ضربنا
ثلثة في نصفها حصل ثمانية عشر وبعد زيادة اثنى عشر على حاصل يصير ثلثون وهو خمسة امثال الستة
وان نقصناه منه بقي اربعة وهو الجواب ايضا لانا اذا ضربنا نصفه وزيد على حاصل اثنى عشر حصل
عشرون وهو خمسة امثال الاربعة فيكون المسئلة ذات جوابين الا ان الشرط يبين
ما يخرج احدهما فيتعين الجواب في الآخر كما لو اشترط في المثال الذي يكون ناتج حاصل الكسر في عشرة مع اثنين
في ثلثين ولو اشترط ما يبقى فيها فالمسئلة مستحيلة وصورة العمل هكذا العدد مضروبه
في نصفه وهو مع اثنى عشر عادل خمسة اشياء وبعد التكميل مال و ٤٤ عادل
عشرة اشياء نصفها مربعه الباقي بعد النقصان جذره ٥ فان زدته على نصف عدد
الكسر او نقصته منه حصل المطلوب كما بينا فوله نقصنا من مال الكسر اقول فرضنا العدد
المجهول شيئا وربعناه حصل مال نقصان الكسر منه بقول الكسر في زدناه على الربع حصل
فالان الكسر شيئا وهو معادل العشرة وبعد الجبر عادل المال الان العشرة والشيء وبعد الرد
صار مال واحد معادلا لخمسة ونصف شيء فاخذنا نصف نصف الشيء وهو الربع وربعناه حصل
نصف نضيفه الى الخمسة بلغ خمسة ونصف نخذ واخذنا جذر المبلغ بان جبرناه
فجبر نصف الشيء وقسمنا جذر المبلغ الذي هو واحد وثلثون الى التسعة على جذر المخرج
الذي هو ستة عشر اي على الاربعة خرج اثنان وربع وهو الجذر وزدنا على هذا الجذر
نصف عدد الكسر اي الربع حصل اثنان ونصف وهو المجهول المطلوب لان مربعه ستة وربع
والباقي بعد النقصان في هذا المربع ثلثة وثلثة ارباع فاذا زدنا هذا الباقي على ذلك
المربع حصل عشرة وهذه صورة العمل العدد شيء مربعه مال الباقي بعد النقصان مال الا
اي حاصل في زيادته على المربع مالان الا شيئا وهو معادل العشرة وبعد الجبر عادل المالين
عشرة واشياء وبعد الرد عادل المال خمسة ونصف شيء ونصف عدد الكسر مربعه اي حاصل
في اضافته الى الخمسة جذره اي حاصل في زيادة المربع عليه وهو المطلوب فوله اردنا

اردنا مضروب التسعة لك اقول اذا اردنا مضروب التسعة لك اي في نفسه وفي جميع ما لحقه من الاعداد
زدنا عليه واحدا فصار عشرة ثم ربعنا التسعة حصل احد وثلثون فضربنا العشرة في المبلغ
الضرب الضرب ٨١٠ ونقصنا عنه ٤٠٥ هو المطلوب كما ترى في هذه الصورة
٩ ٢ ٦ ٥ ٤ ٢ ١ ٠
٨١٠ ٤٠٥ ٤٠٥ ٢٠٢ ١٠١ ٥٠ ٢٥ ١٢ ٦ ٠

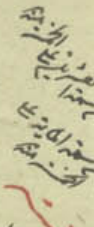
فوله اذا اردت جمع الافراد اول للخبر ان هذه القاعدة وكذا الرابعة والخامسة
انما تخبر فيما اذا كان مبدء الافراد او المراتب او المكعبات غير الواحد بل تختص بما اذا
كان مبدء جميعها من الواحد وكذا القاعدة الثالثة للخبر فيما اذا كان المبدء غير الزوج الاول
ولكن نشير في ضمن كل من هذه القواعد الى ما يستنبط منه المذكورات ليغني عن التكرار فوله
فالجواب خمسة وعشرون اقول وذلك لانا اذا اردنا جمع الافراد دون الازواج على النظم
الطبيعي في الواحد لما التسعة زدنا عليها واحدا صار عشرة وربعنا نصف العشرة
حصل خمسة وعشرون فيكون هو المطلوب كما يظهر في هذه الصورة واذا اردنا جمع الافراد
في السبعة لما خمسة عشر ضعفناها في الواحد لما خمسة عشر على هذه القاعدة حصل اربعة
وستون نقصنا منها حاصل جمع الافراد في الواحد لما الخمسة وهو ستة بقي خمسة وخمسون
وهو المطلوب كما ترى في هذه الصورة

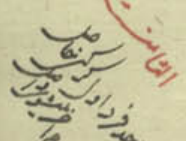
١ الفرد الاول
٣ الفرد الثاني
٥ الفرد الثالث
٧ الفرد الرابع
٩ الفرد الخامس
٢٥ المجموع منه الاخير

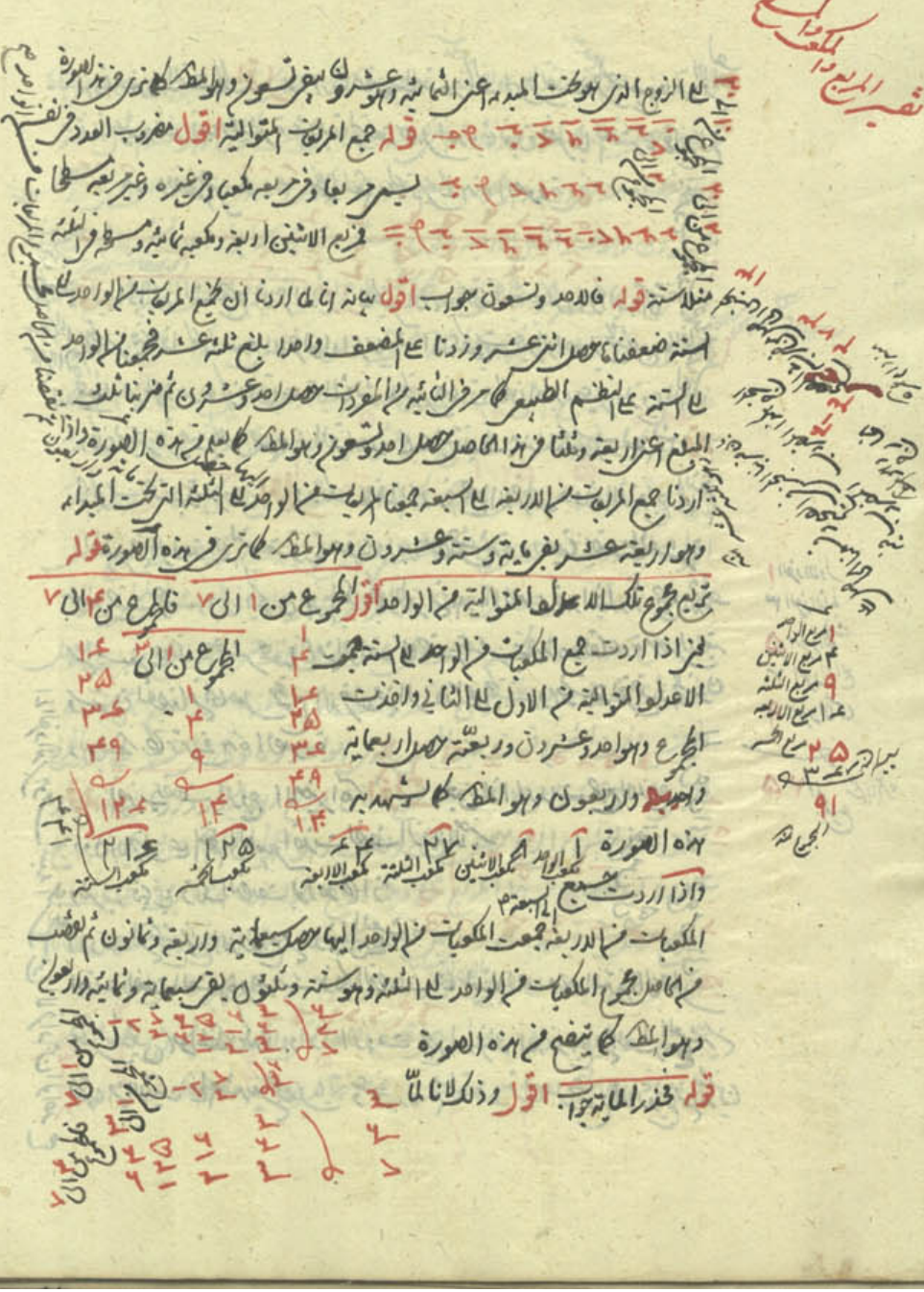
فوله نضرب نصف الزوج الاخير اقول يعني اذا اردت جمع الازواج
دون الافراد على النظم الطبيعي اخذت نصف الزوج الاخير
وضربته فيما يلي ذلك النصف بواحد كما اذا
اردت لتخرج مجموع الازواج في الاثنين لما العشرة
اخذت نصف العشرة وضربت ذلك النصف فيما يليه بواحد وهو التسعة فالحاصل
خمسة وثلثون هو المطلوب هكذا واذا اردت جمع الافراد والازواج في العشرة لما العشرين
تجمعها في الاثنين لما العشرين يحصل مائة وعشرة ثم تسقط منها حاصل مجموع الازواج في الاثنين



اذا اردنا ان نقرب جذر الخمسة في جذر العشرين ضربنا احدهما في الاخر حصل مائة وجذرها عشرة
وهو حاصل ضرب جذر ما في نفسه لانك اذا ضربت احد الجذرين في الاخر لم يحصل عشرة
بل كفصل تسعة وتسعة اتساع واذا اردنا ان نعلم مبلغ جذر الخمسة فجذر الاربعة ضربنا احدهما
في الاخر فجذر الحاصل اعني اربعة واربعة اتساع هو الجواب ولكي نقربها ليفهم واما مبلغ جذر
الاربعة فجذر التسعة الذي هو جذر ستة وثلثين تحقيقا قوله فجذر الاربعة جواب اقول
ذلك لان الخارج في قسمة مائة على خمسة وعشرين اربعة وجذرها اعني اثنين هو الخارج في قسمة
جذر المائة اعني العشرة على جذر خمسة وعشرين اي الخمسة تحقيقا واذا اردت قسمة
جذر العشرين على جذر الخمسة او قسمة جذر المائة عليه فجذر الاربعة او جذر العشرين
جواب تقريبا قوله من الواحد الى المضاعف اقول فيه ان اردت تحصيل عدد تام فابدء
من الواحد والجمع مع ضعفه ثم الحاصل مع ضعف ضعفه ثم الحاصل مع ضعف هذا الضعف
وهكذا ثم انظر فان كان المجموع من تلك الاعداد مكعبا لا بعده غير الواحد فاضربه فيما فوقه
فالحاصل في الضرب عدد تام مثال هذه القاعدة اذا جمعت الواحد مع ضعفه اعني الاثنين
حصل ثلثة ثم جمعنا الحاصل مع ضعف الاثنين وهو الاربعة حصل سبعة وهي كان هذا
الحاصل مما لا بعده غير الواحد ضربناه في الاربعة التي هي اخر الاعداد المجموعة على الوجه
المضاعف حصل ثمانية وعشرون وهو عدد تام لان مجموع اجزائه العادة له وهي
النصف ١٤ والربع ٧ والسبع ٤ ونصف السبع ٢ وربع السبع ١ وما وبقي له ثم اذا جمعنا
الحاصل اعني السبعة مع ضعف الاربعة والحاصل مع ضعف الثمانية حصل ما لا بعده
غير الواحد ليفهم وهو واحد وثلثون فاضربناه في اخره وهو الستة عشر حصل اربعمائة
وستة وتسعون وهو ليفهم عدد تام لان كسوره التي هي النصف والربع والثمن ونصف
الثمن مع سائر اجزائه العادة له وهي الواحد والاثنان والاربع والثمان وست
عشر تكون ما وبقي له بخلاف ما اذا جمعنا السبعة مع ضعف الاربعة فقط فان المجموع







وهو خمسة عشر ليس بها لا يعده غير الواحد بل يعده الثلث والخمس فلذلك يحصل في ضربه في الثلثة
الزمر آخر الاعداد المجموعة عددتام وليف اذ جمعت الواحد والاثنين يحصل ثلثة فاذا ضربتها
في الاثنين يحصل ستة وهي ليف عدد تام كما مر في صدر الكتاب قوله فالجواب بعد قسمة
الاثني عشر على الاربعة لتسعة اقول ذلك لان في قسمة الاثني عشر على الاربعة يخرج ثلثة
وجذوره تسعة وهو الذي لتسعة لان جذوره كتبته الاثني عشر على الاربعة اعني كما يكون
التسعة ثلثة امثال جذوره لكل الاثني عشر ثلثة امثال الاربعة قوله فالجواب واحد
وسبعة اتباع اقول لان في قسمة الاثني عشر التسعة يخرج واحد وثلث وجذوره واحد وسبعة اتباع
لان مضروب خمسة في خمس الاربعة في الاربعة ستة عشر ومضروب الخرج في الخرج تسعة
والخارج في قسمة الاول على الثاني كما ذكر وتسعة هذا المجذور هو جذوره كتبته الاثني
عشر لعلي التسعة لانه اذا جمعت هذا المجذور في مجمعي التسع يحصل ستة وثلثون شيئا
واذا جمعت الجذور ليف في هذا الجمع يحصل اثني عشر شيئا كما ان التسعة ثلثة
ارباع لاثني عشر لك اثني عشر شيئا ليف ثلثة ارباع ستة عشر شيئا قوله
كل عدد ضرب في الآخر اقول لعل كل عدد ضرب في عدد آخر ثم قسم ذلك المضروب
على العدد المضروب فيه وضرب الحاصل في الخارج في القسمة يحصل دور ربع العدد
المضروب فاذا اردنا تحصيل عدد يدور ربع التسعة ضربنا في اثر عدد شيئا كالثلثة
مثلا يحصل سبعة وعشرون ثم قسمنا التسعة على الثلثة يخرج ثلثة ضربنا هذا الخارج في ذلك
الحاصل يحصل احد وثمانون وهو المطلوب لانه الساوي لمربع التسعة وللساوي المجهول
في هذا المقام اعلم ايها الحبيب عجيب قال اعلم ان هذه القاعدة غير عامة فانا لو ضربنا
الاربعة في الثلثة وقسمنا الحاصل على الثلثة ثم ضربنا الخارج في الحاصل لم يحصل مربع واذا
لم يكن لها عموم فلا وجه لكونها قاعدة ومنشأ هذا الاريب انه ارجع الضمير المستتر في قول
المصنف ثم قسم عليه الى الحاصل في الضرب حيث قال كل عدد ضرب في عددا آخر ثم قسم الحاصل

الحاصل في الضرب عليه وانت ترى بينه وبين العدد بعد فساد مع ان الكلام القاعدة على هذا التقدير
لا ينطبق على المثال المذكور في المتن ليف وعجب من ذلك انه بعد الاريب المذكور قال
والموجه في كتب الحساب هو ان كل عدد ضرب في عدد آخر كان او حصل حاصل وقسم
عليه احد وخرج خرج ذلك اذا ضربنا الحاصل في الخارج كان حاصل الضرب ويا للربع
ذلك العدد ولم يتنبه ان هذا عين ما ذكره المصنف قوله المتوسط بين كل مربعين
اقول اذا اردت ان تعرف المتوسط بين مربعين كستة عشر وستة وثلثين مثلا
جمعت جذريهما وهما في المثال اربعة وستة وضربت المجموع اي العشرة في نصفها وهو
الحاصل اعني عشرين هو المطلوب لانه المتوسط بين ستة عشر وستة وثلثين قوله
مثال الخارج في قسمة الاثني عشر اه اقول اذا قسمت الاثني عشر على الثمانية يخرج
الواحد ونصف واذا نسبت الثمانية اليه يحصل ثلثان فاذا ضربت احدهما في الآخر
حصل واحد وهكذا اذا قسمت العشرين على العشرة يخرج اثنان واذا نسبت
العشرة اليه يحصل نصف واذا ضربت الاثنين في النصف حصل واحد قوله
فيا ليت عنا ما جاب اه اقول لعل غرضه العدد المجهول شيئا وضعفاه يحصل شيئان وندنا
عليه واحدا يبلغ شيئين وواحدا ضربنا المبلغ في ثلثة يحصل ستة اشياء وثلثة اعداد
وندنا على الحاصل اثنين يبلغ ستة اشياء وخمسة اعداد وضربنا المبلغ في اربعة يحصل
اربعة وعشرون شيئا وعشرون عددا بعد زيادة الثلثة صار اربعة وعشرون
شيئا وثلثة وعشرون عددا الحاصل الخمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك عادل الاربعة
وعشرون شيئا لاثنين وتسعين عددا وهذه هي الاولى من المقدرات فقسمنا العدد
على عدد الاشياء خرج ثلثة وهو المطلوب وصورة العمل هكذا : المجهول : مضاعفه
شيئان : الحاصل بعد زيادة الواحد : الحاصل في ضرب المبلغ في ٣ : الحاصل بعد
زيادة الاثنين : مضروبه في الاربعة : الحاصل بعد زيادة الثلثة
ستة اشياء واحد ستة اشياء وثلثة اعداد
٢٤ شيئا و ٢٤ عددا ٢٤ شيئا و ٢٣ عددا

وهو يعادل ٩٥ عددا وبعد اسقاط المشترك ٢٣ شيئا يعادل ٧٢ عددا
والخارج في القسمة ٣ وهو المطلوب كما مر في هذه الصورة ∴ العدد المطلوب
مضاعفة ∴ الحاصل بعد زيادة الواحد ∴ مضروب الحاصل ∴ الحاصل بعد زيادة
الاثنين ∴ مضروب الحاصل في اربعة ∴ الحاصل بعد زيادة الثلثة قوله بالخطائين
اقول بيانه انا فرضنا الجهول اولا اثنين وضعفناه وزدنا عليه واحدا فحصل خمسة
ضربناها في الثلثة بلغ خمسة عشر زدنا عليها اثنين صار سبعة عشر ضربناها في
الاربعة فحصل ثمانية وستون زدنا على الحاصل ثلثة بلغ احدا وسبعين فاخطانا
باربعة وعشرين فناقصة ثم فرضناه خمسة وتممنا العمل على ان حصل ثمانية وثلثة وازدنا
فاخطانا بثمانية واربعين زائدة فقربنا المفروض الاول في الخطإ الثاني حصل
ستة وتسعون وهو المحفوظ الاول ثم قربنا المفروض الثاني في الخطإ الاول
حصل ثمانية وعشرون وهو المحفوظ الثاني فضممنا مجموع المحفوظين اعني
٢ ١ ٤ ٣ على مجموع الخطائين اعني ٢٤ ٧٢ خرج ٣ وهو المطلوب وهذه
صورة العمل ∴ المفروض الاول ∴ الخطإ الاول انا ناقص ∴ المفروض الثاني
الخطإ الثاني الزائد ∴ المحفوظ الاول ∴ المحفوظ الثاني ∴ مجموع المحفوظين
مجموع الخطائين ∴ الخارج في القسمة قوله وبالتحليل فضممنا الخمسة والتسعين
ثلثة اقول ابتدانا من آخر السوال اعني الخمسة والتسعين ونقصنا منها ثلثة بقي
٩٢ فسمناه على الاربعة خرج ٢٣ نقصنا منه اثنين بقي ٢١ قسمناه
على الثلثة خرج ٧ نقصنا منه واحدا بقي ٦ نقصناه حاصل ٣ وهو المطلوب هكذا
٣ ٦ ٧ ٢١ ٢٣ ٩٢ ٩٥ قوله فاكسر بعد المقابلة اثنان ونصف اقوله
فيما صار مجموع ستين ونصف معادلا لعشرة اسقطنا الخمسة من الوسطى وهو
المقابلة فبقي الستان معادلا لخمسة وهي الاولى في المفردات ليعم فضممنا الخمسة

على عدد العشر فخرج اثنان ونصف وهذا الخارج هو العشر المفروض وهذه صورة العمل الاقل
الاكثر المجموع وهو معادل العشرة وبعد المقابلة بستة عادل الخمسة فالخارج
هو المطلوب قوله فالخطاء الاول واحد ناقص اقول توضيحه انا لما فرضنا الاقل او الثلثة فكان
الاكثر سبعة والفضل بينهما اربعة وهي ناقصة عن الخمسة بواحد فالخطاء الاول واحد ناقص
وثانيا اربعة فكان الاكثر ستة والفضل بينهما اثنين وهو ناقص عن الخمسة بثلثة فالخطاء
الثاني ثلثة ناقصة فالمحفوظ الاول ستة والمحفوظ الثاني اربعة ولما لم يكن الخطاءان
مختلفين بل كان كلاهما ناقصين قسمنا الفضل بين المحفوظين اعني الخمسة على الفضل بين الخطائين
اعني الاثنين فالخارج هو المطلوب وصورة العمل هكذا ∴ المفروض الاول ∴ الخطاء الاول
الناقص ∴ المفروض الثاني ∴ الخطاء الثاني الناقص ∴ المحفوظ الاول ∴ المحفوظ الثاني ∴
الفضل بين المحفوظين ∴ الفضل بين الخطائين ∴ الخارج وهو المطلوب قوله بالتحليل اقول
في اطلاق التحليل على هذا مسامحة كما مر في الكاشية اذ الظاهر كما سبق في
الباب الخامس عشر بالعكس والتناكس وان كان يطلق على التصريف المناسبة
للمسئول عنه ليفرح به صاحب المفتاح حيث فاته مغبر للمستخرج لئلا يعسر النظر في السوال
ويخلص عبارته ويعرف المناسبة بين معلوماته ومجهولاته وخواص بعضها مع بعض اللوازم
حتى يسهل عليه استخراج المجهول منه وبقي لهذا الامر تحقيق وتركيب انتهى قوله لما كان
الفضل بين قسمي كل عدد ضعف الفضل بين نصفي ذلك العدد المقسوم بهذين
القسمين وبين كل منهما اعني القسمين فاذا زدت نصف هذا الفضل على نصف ذلك
العدد المقسوم حصل احد القسمين او نقصته منه حصل القسم الاخر فقول المثال المذكور اعني
فيما اذا قيل اقسم العشرة بقسمين يكون الفضل بينهما خمسة اذا اخذت نصف هذا
الفضل وهو اثنان ونصف وزدته على نصف العشرة حصل سبعة ونصف وهو احد
القسمين او نقصته منه بقي اثنان ونصف وهو القسم الاخر فالفضل بين قسمي

المسئلة الثالثة

العشرة اعنى اثنين ونصف وسبعة ونصفا خمسة وهى نصف العشرة ولكن هذين القسمين
اثنان ونصف وذلك الفضل ضعف هذا الفضل وكذا فيما لو قيد احد القسمين بقسمين
يكون الفضل بينهما سبعة اخذت نصف السبعة وزدته على نصف العشرين حصل ثلثة عشر
ونصف وهو احد القسمين او نقصته منه بقى ستة ونصف وهو القسم الآخر قوله فنأخذ فى المال
شيئا اه اقول فرضنا المال وهو العدد المجهول شيئا وزدنا عليه خمسة وخمسة دراهم حصل
وخمس شىء وخمسة دراهم نقصنا منها ما حصل ثلثة وهو خمس شىء ودرهم وثلثا درهم
لان ثلث عدد العشر بعد التجنيس خمسان وثلث خمسة دراهم واحد وثلثان بقى اربعة اخماس
شىء وثلثة دراهم وثلث درهم وهو معادل الخمسة لو لم ينقص منه خمسة يلزم ان لا يبقى منه شىء
على ما يقتضيه كلام اهل الحساب لان الخمسة لو نقص منها خمسة لم يبق شىء وبعد اسقاط المشترك
اربعة اخماس شىء تعدل واحدا وثلثين وهو ايضا لا يفيد لان المفروض فيه فقسمنا واحدا وثلثين على
اربعة اخماس شىء لما فرضنا المقسوم هو الخرج المشترك بين الثلث والخمس وقسمنا اى ما هو
خمسة وعشرون على مضروب المقسوم عليه فذلك الخرج وهو اثنا عشر خرج اثنان ونصف سدس
وهذه صورة العمل

المجهول	الحاصل بعد الزيادة	ثلث الاصل				
شىء	شىء ودرهم	شىء ودرهم				
الباقى بعد النقصان	وهو معادل خمسة	وبعد اسقاط المشترك				
شىء ودرهم	درهم	شىء ودرهم				
تعدل	قسمناه عليها هكذا	خرج اثنان ونصف	سدس المقسوم	المقسوم عليه		
المخرج المشترك	حاصل المقسوم	حاصل المقسوم عليه	الخارج	وهذا الخارج		
١٥	٢٥	١٢	٢	١		

هو الغلط لان خمسة وعشرون نصف سدس وخمس المخمس خمسة فاذا زدنا عليه
حصل ثلثون نصف سدس وهو بعد الرفع اثنان ونصف فان زدنا عليه خمسة دراهم
فى المبلغ وهو سبعة ونصف ثلثة اعنى اثنين ونصفا مع الخمسة لم يبق شىء قوله وبالخطائين

وبالخطائين ان فرضناه خمسة فالخطاء اثنان وثلث زايد اه اقول فرضنا المجهول اولا خمسة
وزدنا عليها خمسة مع الخمسة صار احد عشر نقصنا ثلثة اعنى ثلثة وثلثين مع الخمسة
بقى اثنان وثلث وقد كان المقر ان لا يبقى شىء فهو الخطاء الاول الزايد وفرضناه ثانيا
اثنين وزدنا عليه خمسة اعنى خمسين مع الخمسة حصل سبعة وخمسان وثلث اى حاصل اثنان وخمس
وثلث خمس لانك اذا قسمته على خرج الثلث وهو ثلثة يخرج ذلك كما ترى

المقسوم	المقسوم عليه	الخرج الموجب	حاصل المقسوم	حاصل المقسوم عليه
٥	٣	١	٢	٣
الخارج	فى الفضة	واذا نقصت هذا الثلث فى السبعة والخمسين		
٥	٢	٢	٢	١٥

بقى خمسة الا خمس ولا يبلغ نقصان الخمسة عن هذا الباقى لانه ناقص
عنها بثلث خمس فالخطاء الثانى ثلث خمس ناقص واذا ضربت فيه المفروض
الاول وهو الخمسة كان ثلث واحد وهو المحفوظ الاول والمحفوظ الثانى اربعة وثلثان
ومجموع المحفوظين خمسة ومجموع الخطائين اثنان وخمسان اذا اخرج المشترك بين الثلث
وثلث الخمس خمسة عشر واذا اخذنا ثلثة اعنى خمسة ومعناه مع ثلث خمس
مع جزء من خمسة عشر حصل ستة اجزاء منها اى خمسان واخرج من قسمة مجموع
المحفوظين على مجموع الخطائين اثنان ونصف سدس وهو الغلط وصورة العمل هكذا

المفروض الاول	الخطاء الاول الزايد	المفروض الثانى	الخطاء الثانى	
٥	٢	٣	٥	
المحفوظ الاول	المحفوظ الثانى	مجموع المحفوظين	مجموع الخطائين	
٣	٣	٥	٢	
الخارج وهو الغلط				
٢	٢			

اقول الخمسة التى لا يبقى بعد القائها شىء اخر السوال حقيقة اذ مرجع السوال
على ان اى اثنى اثنى عشر عليه خمسة وخمسة دراهم ونقص من المبلغ ثلثة يقر خمسة

فابتدانا منها وزدنا عليها نصفها لان الثلث المنقوص كما سلفنا فرتب التحليل مفصلا حصل
سبعة ونصف نقصنا منها الخمسة بقي اثنان ونصف نقصنا من هذا الباقي سدسه لان الخمس
المزيد بقي اثنان ونصف سدس وتوضيحه انا اخذنا سدسي الاثنين والنصف وهو خمسة
انصاف سدس اذ هي الخارج في قسمته على مخرج السدس كما مر ÷ المقسوم المقسوم عليه
المخرج الموحد ÷ حاصل المقسوم ÷ حاصل المقسوم عليه اي حاصل من ٢ ١/٢ النسبة وهو نصف
٢ سدس الملط ٥/١٢ جزءنا المنقوص منه وهو الاثنان ٥/٢ ونصف السدس
٣ ١/٢ حصل ثلثون نصف سدس ونقصنا المنقوص وهو خمسة انصاف سدس من المجنس بقي خمسة وعشرون
نصف سدس هذا المنقوص ٥/٢ المنقوص منه ٣ المخرج المشترك ١٢ مجنس المنقوص منه
٣٠ الباقي بعد نقصان المنقوص من المجنس ٢٥ وهذا الباقي بعد الرفع اثنان
ونصف سدس وهو الملط كما مر في هذه الصورة الباقي بعد نقصان سدسه ٢ ١/٢
آخر السوال ٥ الحاصل بعد زيادة نصفه ٢ ١/٢ الباقي بعد نقصان الخمسة ٢ ١/٢ العدد
المجهول المطلوب قوله فبالاربعة المتناسبة للاربعة ان الاربع تملاء في يوم مثلي
الحوض ونصف سدسه اقول وذلك لان الانبوبة الثانية تملاء في يوم واحد ونصف
الحوض والثالثة ثلثه والرابعة ربعه فاذا جمعت هذه الكسور من المخرج المشترك
الذي هو اثنى عشر حصل واحد ونصف سدس فهذه الانابيب الثلاث تملاء
في يوم واحد حوضا ونصف حوض وقد كانت الانبوبة الاولى تملاء في يوم مثل
الحوض ونصف سدسه فبضم مجموع الانابيب الاربع تملا في يوم مثلي الحوض ونصف سدسه
وح نقول لنسبة يوم واحد الى مثلي الحوض ونصف سدسه كنسبة الزمان المجهول الى الحوض الواحد
فالمجهول احد الوسطين فاخذنا مسطح الطرفين وهو الواحد ونسبناه الى الوسط المعلوم
بان جنسنا الوسط في جنس نصف السدس حصل خمسة وعشرون نصف سدس ونسبنا الواحد
ليضم في ذلك الجنس حصل خمسة وعشرون نصف سدس وجنس الواحد ليضم في ذلك الجنس

الجنس حصل اثنى عشر نصف سدس نسبناه الى الخمسة والعشرين بجنسيهما وهذا هو
الزمان المجهول المطلوب فظهر ان مجموع الانابيب يملاء الحوض في خمسين وخمس خمس يوم
اعني في نصف اليوم الا نصف خمس خمس قوله فلا ريب ان الرابعة يملاء قريبا من
ثمن الحوض اقول وذلك لان الانبوبة الرابعة قد كانت تملاء ربع الحوض في يوم واذا
فرغت الرابعة ثمنه بقي ثمنه آخر وح فتملاء الرابعة في يوم ثمن الحوض وقد كانت
الثالثة ليضم ثلثه والثانية نصفه فاذا اخذ مجموع الكسور اعني النصف والثلث والثمن من
المخرج المشترك وهو اربعة وعشرون حصل ثلثة وعشرون جزءا من اربعة وعشرين جزءا
من ذلك الحوض وهذه الاجزاء هي التي تملاء الانابيب الثلاث وقد كانت الانبوبة
الاولى تملاء في يوم مثل ذلك الحوض ليضم الى مجموع الانابيب الاربع تملاء في يوم مثل
ذلك الحوض وثلثه وعشرين جزءا من اربعة وعشرين جزءا منه واذا كان لك فنسبته
يوم واحد الى ٢٣/٢٤ كنسبة المجهول الى الحوض الواحد فالمجهول احد الوسطين
فنسبنا مسطح الطرفين اعني الواحد الى الوسط المعلوم بان نسبنا مجنسه الى مجنسه حاصل
النسبة اعني اربعة وعشرين جزءا من سبعة واربعين جزءا من يوم هو الزمان المجهول المطلوب
وهو زايد على نصف اليوم بنصف جزء من الاجزاء التي بها يكون اليوم سبعة واربعين
قوله والباقي ظاهر قلت ان هذه الانابيب تملاء في يوم حوضا وهو سبعة
واربعون جزءا من الاجزاء التي بها الحوض الاول اربعة وعشرون فيمتلئ كل
كل جزء من هذا الحوض الكبير في جزء من اليوم فيمتلئ الحوض الاول في اربعة وعشرين
جزءا من سبعة واربعين جزءا من يوم قوله فبالاربعة المتناسبة اسقط الكسرين من
حرفها اقول تال السوال في هذه المسئلة ان اي عدد لو نقص منه ثلثه
وربعه بقي ثلثه فاخذنا مخرج الثلث والربع اعني اثنى عشر واسقطنا ثلثه وربعه بقي
خمسة فنسبة ١٢ الى ٥ كنسبة المجهول الى ٣ فالمجهول احد الوسطين فقسمنا

مسطح الاولين اعني ٤ في الوسط المعلوم خرج سبعة وخمس وهي اشباه السكة لان مجنسها
ستة وثلثون خمسا وثلثها بعد التجنيس ١٢ هي اثنان وخمسان وربعها ٩ هي واحد واربعة
اخماس واذا نقصناها من المجنس بقي خمسة عشر خمسا وهي ثلثة اشباه قوله وبالجبر ظاهرة اقول
فرضنا المجهول سدسا والقينا منه ثلثه وربعه بقي ربع سدس لان كل عدد نقص منه الثلث
والربع بقي منه الربع والسدس وبعبارة اوضح فرضنا المجهول سدسا وفرضنا الشيء اثني عشر لاجل
الربع والثلث فنقصنا منه ثلثه وربعه بقي خمسة لبنائنا على الشيء المفروض اثني عشر بربع وسدس
فربعه وسدسه يعدلان الثلثة اولا فكان هذه الستة الاولى من المفردات ليضف فصار الثلثة
على الكسرين باقي اخذنا الخارج المشترك بينهما وهو اثنا عشر وضربنا فيه الثلثة حصل
٣٦ وهو حاصل المقسوم ثم ضربنا فيه مجموع الربع والسدس اعني خمسة اجزاء من
اثني عشر حصل خمسة وهو حاصل المقسوم عليه فقسمنا حاصل المقسوم عليه خرج سبعة
وخمس وهو المطلوب وهذه صورة العمل المجهول بعد الالتقاء ١ و ٤ يعدلان ٣ الخارج ١٢ حاصل المقسوم ٣٦ حاصل المقسوم عليه ٥ الخارج ٧ ٢/٥
وهو المطلوب قوله وبالخطائين اظهر اقول فرضنا اولا الاشباه السكة اثني عشر ونقصنا
ثلثه وربعه بقي خمسة فاخطانا باثنين زايدين وثانيا اربعة وعشرين ونقصنا منها
الكسرين وهما اربعة عشر بقي عشرة فاخطانا بسبعة زايدة فنقصنا الفضل
بين المحفوظين وهو ستة وثلثون على الفضل بين الخطائين وهو خمسة خرج المطلوب هكذا
المفروض الاول ١٢ + الباقي بعد نقصان الثلث والربع ٥ الخطاء الاول
الزايد ٢ المفروض الثاني ٢٢ الباقي بعد النقصان ١٠ الخطاء الثاني الزايد ٧
المحفوظ الاول ٢٤ + المحفوظ الثاني ٤٨ الفضل بين المحفوظين ٣٦
الفضل بين الخطائين ٥ الخارج من القسمة ٧ ٢/٥ وهو المطلوب قوله وبالتحليل تزيد على
الثلثة مثلها وخمسها بسبع سبعة وخمسا اقول فنعرف ان مرجع المسئلة الى ان اي

اي عدد لو نقص منه ثلثه وربعه بقي ثلثة فابتدانا من الثلثة التي هي اخطاء السوال وزدنا عليها
مثلها اي ثلثة وخمسها اي واحدا وخمسا حصل المطلوب كما ذكره المصنف ولكن لا يطول
الكلام لبسطه وتوضيحه اذ قد سبق منا توضيح هذا المقام بالتفصيل في بحث التحليل ومن
اراد الاطلاع فليرجع اليه قوله وبعد المغايبة درهما بعد الان ثلثة ارباع شيء اقول ذلك
لانا اسقطنا ربع الشيء بقي ثلثة ارباع شيء واسقطنا درهما من ثلثة دراهم بقي درهمان
فتعادل الباقيان ورجعت المسئلة الى الاولى من المفردات ليضف فصار الثلثة
على الكسرين باقي اخذنا الخارج المشترك بينهما وهو اثنا عشر وضربنا فيه الثلثة حصل
٣٦ وهو حاصل المقسوم ثم ضربنا فيه مجموع الربع والسدس اعني خمسة اجزاء من
اثني عشر حصل خمسة وهو حاصل المقسوم عليه فقسمنا حاصل المقسوم عليه خرج سبعة
وخمس وهو المطلوب وهذه صورة العمل المجهول بعد الالتقاء ١ و ٤ يعدلان ٣ الخارج ١٢ حاصل المقسوم ٣٦ حاصل المقسوم عليه ٣ الخارج ٧ ٢/٣
وهو المطلوب قوله وبالخطائين اظهر اقول فرضنا اولا الاشباه السكة اثني عشر ونقصنا
ثلثه وربعه بقي خمسة فاخطانا باثنين زايدين وثانيا اربعة وعشرين ونقصنا منها
الكسرين وهما اربعة عشر بقي عشرة فاخطانا بسبعة زايدة فنقصنا الفضل
بين المحفوظين وهو ستة وثلثون على الفضل بين الخطائين وهو خمسة خرج المطلوب هكذا
المفروض الاول ١٢ + الباقي بعد نقصان الثلث والربع ٥ الخطاء الاول
الزايد ٢ المفروض الثاني ٢٢ الباقي بعد النقصان ١٠ الخطاء الثاني الزايد ٧
المحفوظ الاول ٢٤ + المحفوظ الثاني ٤٨ الفضل بين المحفوظين ٣٦
الفضل بين الخطائين ٥ الخارج من القسمة ٧ ٢/٥ وهو المطلوب قوله وبالتحليل تزيد على
الثلثة مثلها وخمسها بسبع سبعة وخمسا اقول فنعرف ان مرجع المسئلة الى ان اي

والخارج من القسمة هو المال
٢ ٢/٣
٣
٨ هكذا في الاصل والصحيح الكسور

مجنس فرضنا جميع الاعداد ولا تقف عند حد فلو فرضنا بدل الثلثة التي فرضناها
مع الثاني عددا آخر اي عدد كان لخرج المجهول ليضف ولكن غيرنا خرج ادلة وكذا
لو عكسنا الامر بان فرضنا مع الثاني شيئا ومع الاول اربعة او غيرها صدر
ولا تقف قوله واحدا ابدا اقول هذا اذا كان الكسر ان مفردين واما اذا كانا

او احدهما لكمرا فنقص عن مسطح المخرجين احد الكسرين المكررين بقي ، مع احدهما ثم الآخر بقي مامع الآخر ثم نقص عنه مسطح عدة تكرار احد الكسرين فعدة تكرار الآخر او تزيد ، مع احدهما الكسر المطلوب اما نحو مامع الآخر لبقي من الدابة كما تعرف من المثال **قوله** ففي المثال نقص من الاثنى عشر واحدا **اقول** نقصنا من الاثنى عشر الذي هو مسطح مخرجي الثلث والربع واحدا لبقي من الدابة ثم نقصنا منه ثلثة بقي ثمانية وهي مع الاول ثم ربعه بقي تسعة وهي ، مع اثنين وان قال احد الرجلين للآخران اعطيتني ثلثي ، معك عشرة ، معي ثم لي الثمن وقال الآخران اعطيتني ثلثة ارباع ، معك عشرة ، معي ثم لي الثمن فنقص عن مسطح المخرجين ثلثة بقي اربعة وهي ، مع احدهما ثم ثلثة اربعه بقي ثلثة وهي ، مع الآخر ثم نقص عنه مسطح عدة تكرار الثلث عن الاثنين فرعدة تكرار الربع الى الثلثة لبقي ستة او تزيد على الاربعة ثلثي الثلثة او على الثلثة ثلثة ارباع الاربعة لبقي ، ذكر وهو الثمن **قوله** فاجمع الادوار واحفظ المجتمع **اقول** اذا عمل بالاربعة المتناسبة كما قال المصنف الى كثرة ونوضحه ان اذا صببنا الاجناس المكثرة في اناء واحد وخرجنا عن تقدير سكنجبينا ثم ملئنا الاقداح الثلثة منه وارد نا ان نستعلم ان كم مقدارا في كل واحد من الاقداح فركل واحد من الاجناس فجمع الادوار وحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر فعرفت ، قر الرجل من الاجناس نقول لنسبة الثمانية عشر المزوجة له ، فيه من العسل وهو اربعة ارطال لكنبة الاربعة المزوجة له ، فيه منه فالخارج احد الطرفين فنقسم مسطح الوسطين وهو ستة على الطرف المعلوم عن نسبته اليه لخرج ثمانية التاسع رطل وهو ، قر الرجل من العسل ثم نقول لنسبتها له ، فيه من الخل وهو خمسة ارطال لكنبة الاربعة المزوجة له ، فيه منه فالخارج رطل وتسع وهو ، فيه من الخل ثم نقول لنسبتها له ما فيه من الماء وهو تسعة ارطال لكنبة الاربعة المزوجة له ، فيه منه فالخارج رطلان وهو ما فيه فعلم ان قر الرجل من ثمانية

لان مسطح الوسطين احد وعشرون

ثمانية التاسع رطل عسلا و رطلا وتسع خلا و رطلين ماء والكل اربعة وكذا في المقدم

ما في الخامسي من الاجناس نقول لنسبة الثمانية عشر المزوجة له ، فيه من العسل

عن له اربعة ارطال لكنبة الخمسة المزوجة له ، فيه منه فالخارج رطل وتسع وهو

ما في الخامسي من العسل ثم نقول لنسبتها له ، فيه من الخل اعني خمسة ارطال لكنبة الخمسة المزوجة

له ، فيه منه فالخارج رطل وثلثة التاسع ونصف تسع وهو ، فيه من الخل ثم نقول لنسبتها

له ما فيه من الماء اعني الى تسعة ارطال لكنبة الخمسة المزوجة له ، فيه منه فالخارج

رطلان ونصف وهو ، فيه من الماء فعلم ان في الخامسي رطلا وتسع رطل عسلا

ورطلا وثلثة التاسع ونصف تسع خلا ورطلين ونصف ماء والكل في الستعلم ما في

التاسع من الاجناس نقول لنسبة الثمانية عشر المزوجة له ، فيه من العسل الى

اربعة ارطال لكنبة التسعة المزوجة له ، فيه منه فالخارج رطلان عسلا ثم نقول

لنسبتها له ، فيه من الخل الى الخمسة لكنبة التسعة المزوجة له ، فيه منه فالخارج رطلان

ونصف خلا ثم نقول لنسبتها له ، فيه من الماء الذي الى التسعة لكنبة التسعة المزوجة

له ، فيه منه فالخارج اربعة ارطال ونصف فعلم ان في التاسع رطلين عسلا ورطلين

ونصفا خلا واربعة ارطال ونصفا ماء والكل تسعة هكذا العسل ٤ الخل ٥

الماء ٩ المجتمع ١٨ في القدح الاول ٦ وفي القدح الثاني

من العسل ٢ من الماء ٣ من العسل ١ من الخل ٢ من الماء ٣ من الخل ٣

٦ ١٨ ٩ ١٨ ٦ ١٨

المجموع ٤ المجموع ٥

وفي القدم الثالث

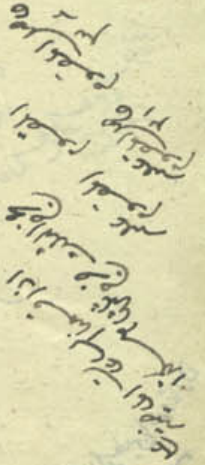
من العسل ٢ من الخل ٣ من الماء ٤

٩ ١٨ ٦ ١٨ ٤ ١٨

قوله فبالجبر فرض الماضي شيئا **اقول** فرضنا الماضي شيئا والباقي اثنى عشر الا شيئا كما تعرف

فثلث الماضي ثلث الشيء عادل ربع الباقي وهو ثلثة الاربع شيء وبعد الجبر بعد حذف المشترك
المعادل وزيادة على المعادل ثلث شيء وربعه عادل ثلثة وجبت المسئلة من الاولى من المفردات
ليفرض فقسمنا الثلثة على المخرجين بان ضربنا ٤ في المخرج المشترك وهو اثنى عشر حصل ٣
وهو حاصل المقسوم ثم ضربنا مجموع الثلث والربع وهو سبعة اجزاء من اثنى عشر جزءا من نصف وثلث
سدس في ذلك المخرج ليفرض حصل سبعة وهو حاصل المقسوم عليه فقسمنا حاصل المقسوم عليه خرج
خمسة وربع وهو الساعات الماضية فالساعات الباقية ستة وستة اسباع فثلث الماضي
وهو واحد وخمسة اسباع يساوي ربع الباقي وهو ليفرض واحد وخمسة اسباع وهذه صورة
العمل المرضي الباقي ١٢ الكثيرة فثلث شيء عادل ٣ الاربع شيء وبعد الجبر
قسمنا ٤ على مجموعها خرج الساعات الماضية كما بينا ثم لا يخفى ان غرض الليل اثنى عشرة ساعة
انما سهل المثال كما هو الاظهر اولان المراد بالساعات الساعات المعوجة فيكون الليل
اثنى عشرة ساعة ابدا كما قبل وعلى الاول فنفرض الساعات الباقية عشرا الا ثلثا
ان فرضت الليل عشر ساعات او خمسي عشرة الا ثلثا ان فرضتها خمس عشرة ساعة وهكذا
ثم تتم العمل كما سبق **قوله** اجعل الماضي شيئا **اقول** لا حاجة لا جعل الماضي شيئا بل اذا
فرضته عددا يساوي ثلثه ربعا فالفرض للباقي كان الفرض الماضي ثلثة او ستة والباقي
اربعة او ثمانية كما هو المطلوب **قوله** فالشيء الماضي ثلث ساعات **اقول** وذلك لانها
ساوى ثلث الشيء ربع الباقي وهو ساعة فعلم ان ثلث الشيء ليفرض ساعة فالشيء الماضي ثلث
ساعات ومجموع الماضية والباقية تسع فتبقى الثلثة الماضية للمجموع اي السبعة كتبقية
الساعات الماضية المجهولة للمجموع اي الماضية والباقية من الليل الذي هو اثنى عشر
ساعة اذ كما ان ثلث الماضية من اثنى عشر يساوي ربع الباقية منه كذلك ثلث
الماضية من السبعة يساوي ربع الباقية منها ليفرض فالمجهول احد الوسطين فقسمنا مسطح
الطرفين اعني ٣ على الوسط المعلوم خرج الساعات الماضية **قوله** فبالجبر نفرض الذهب

الذهب في الماء شيئا **اقول** فرضنا الذهب في الماء شيئا وقد كان المخرج خمسة فمجموع الوزن
وهو والذهب اذن بعد وتر زاوية قائمة احد ضلعي تلك الزاوية عشرة اذ وتر الاكثر
قدر الذهب من الماء المفروض شيئا كما يتضح من هذا الشكل فيكون مربع الوتر الذي
هو وتر الزاوية القائمة اعني خمسة وعشرين وهو الا عشرة اشياء مساويا لمجموع مربعي الضلعين
الاخريين اعني مائة وهو الاشياء في نفسه في نفسه العروس فبالنظر الى كل مثلث قائم الزاوية فان مربع
وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وبعد المقابلة يبقى عشرة اشياء معادلة
لخمسة وسبعين فقسمنا ٤ على عدد الاشياء لان هذه المسئلة اولى من المفردات ليفرض خرج سبعة
ونصف فمجموع الوتر اثنى عشر ذراعا ونصف ذراع وهذه صورة العمل الذهب في الماء
مجموع الوتر مربع هذا ٢٥ عددا و١٠ اشياء وبالجبر كما ترى مربع احد الضلعين
المحيطين بالزاوية القائمة مربع الضلع الاول معادل
معادل للمربع الاول وبعد اسقاط المشترك
عشرة اشياء عادل ٢٥ والخارج من
وهو المطلوب **قوله** ولاستخراج هذه المسئلة وغيرها طريق اخر **اقول** قال المصنف في الطرق
الطرق على الخطائين بان نفرض الوتر خمسة عشر فمربعه مائتان وخمسة وعشرون ومربعا الضلعين الآخرين
مائتان فالخطاء الاول خمسة وعشرون ثم نفرضه عشرين فالخطاء الثاني خمسة وسبعون والمحفوظ
الاول الف ومائتان وخمسة وعشرون والمحفوظ الثاني خمسمائة والفضل بين المحفوظين ستمائة وخمسة
وعشرون وبين الخطائين خمسة وبضرب القسمة اعني عشرة ونصف وهو المطلوب **اقول** يصرح
المصنف بزيادة الخطائين او نقصانهما وكلاهما جريان كلا الاحتمالين فيما لانه اذا الوخطا ان
مربع وتر الزاوية القائمة بحيث لم يكن مساويا لمربعي ضلعيها فالخطاءان الزايدان لزيادة
مربع الوتر واذا لوخطا ان مربعي الضلعين بحيث لم يكونا مساويين لمربع الوتر فالخطاءان ناقصان
لنقصان المربعين عن مربع الوتر وصورة العمل هكذا ٢٥ المفروض الاول ٥ الخطا الاول الناقص



المفروض الثاني بربعه مربع الضلعين الخطاء الثاني انا نقص او از ايد المحفوظ الاول
المحفوظ الثاني النقص بين المحفوظين النقص بين الخطائين الخارج فالقسمة
لاستخراج هذه المسئلة وتقاربها طريقان آخران لم نذكرهما صاحب عين الحساب وعدهما
من الضوابط المخترعة **الاول** ان ننقص الخارج فالاول مما بين المطلع والمغيب وتربيع الباقي وتقسم
الحاصل على ضعف الخارج فالاول وتزيد الخارج فالقسمة على ما بين المطلع والمغيب فيحصل مقدار الرابع
فالمثال ننقص الخمسة فالعشرة وتقسم مربع الخمسة الباقية على ضعف الخارج فالاول وتزيد الخارج
فالقسمة وهو اثنان ونصف على العشرة فيحصل مقدار الرابع **الثاني** ان تربع ما بين المطلع والمغيب
وتربيع الخارج فالاول فان زدتا الحاصل الثاني على الحاصل الاول وقسمنا المجموع على الخارج
فالاول يكون الخارج مقدار الرابع وان نقصنا الحاصل الثاني من الحاصل الاول وقسمنا
الباقي على ضعف الخارج فالاول يكون الخارج هذا الباب **قوله** عشرة مقسومة بقسمين
اقول لا يخفى ما في هذا السوال من الاجمال اذ لا يعلم ان المراد في قسم العشرة فصاعدا مجذوران
صحيحان اذا قسم ولم العدد المفروض على عددين اوائي عدد كان فلو اراد بالقسمين قسمين
مجذورين صحيحين والعدد المفروض مطلق العدد او خصوص اربعة وعشرين ويحكم الحل
ح اذ يمكن تقسيم العشرة بقسمين لكل احدهما الواحد وثنيهما التسعة واذا زدنا على الاول
جذره وهو الواحد ليصير كمال اثنين واذا زدنا على الثاني جذره وهو الثلثة كمال اثني عشر
واذا ضربنا المجتمع في المجتمع كمال اربعة وعشرون ولكن في كثير منسوية لا يخفى
عند قوله مقسومة بقسمين هذه عبارة تكل منها عدد وهذا القيد لاخراج التقسيم
بالواحد والتسعة الثلث والمراد بالقسمين ما ذكرنا والعدد المفروض غير ما ذكر فتدبر
فيحمل الصلابة على الاستحالة ظاهر والمراد بالقسمين غير ما ذكر فانه ليفيد صورا متماثلة
كثيرة والنظر في المكان اعلى وعدمه لتعيين ما هو المطلوب منها **قوله** او نقصنا منه **اقول**
الضمير المنصوب راجع الى العشرة والمجذور الى المجذور كما هو الظاهر في العبارة فارجاع المجذور

المجذور الى الجمع كما يلزم في الشارح المحقق حيث قال المجذورات الواحد والجمع مع العشرة لا يمكن
للمجموع جذر نعم يمكن بعد نقصان العشرة منه ان يبقى له جذر فان الواحد جذر بعينه فان
اراد السابق اجتماع الاثنين مما لم يمكن كذلك فغير صحيح **قوله** ثلثة مربعات متناسبة **اقول** المراد
المتناسبة هنا التي يكون نسبة الاول منها الى الثاني كنسبة الثاني الى الثالث كالواحد والاربعة
وستة عشر فان هذه الثلثة مربعات متناسبة الا ان مجموعها وهو احد وعشرون ليس بمربع
قوله مجذور اذا زيد عليه جذره او **اقول** الظاهر ان المراد بالمجذور المذكور ما كان
جامعا للوصفين معا بان يكون بحيث اذا زيد عليه جذره او ربعه كان المجتمع جذرا
واذا نقص منه ذلك كان كذلك في النقصان جذرا فقط وكشف هذا العدد صعب
عسير واذا اريد به ما يكون فيه احد الوصفين فتحصيله سهل يسير فان التسعة مجذور
اذا نقص منه جذره وربعه بقي منه ما له جذر وهو اربعة ؛ وليكن هذا اخر ما اردنا
ايراده في هذا المختصر والحمد لله اولا وآخرا ؛ وقد وقع الفراغ من اصلاح هذا المختصر وتهذيبه
وتحريره على يد مؤلفه القليل البضاعة القاصر في هذه الصناعة في سنة الف ومائتين واحد
واربعين والملتمس من الاخوان الناظرين بعين الانصاف المخرجين عن مسلك
الاعتساف الذين ينظرون لا عن فاحص ولا ينظرون لا في فاحص لئن لم يجدوا ما فيه قرة عين من
الاقوال والاعمال ثم يشيعوني بدعاء صالح ينفعني في يوم الاهوال الذي لا ينفع
فيه البنون والاموال فان هذا اول تاليف وقع منى فرأيان التحصيل قد اشتغلت به
حين كنت قرة العلماء عند الكتاب ولم يكن عندي يعينني به في الباب مع انه لم يكن
مقصورا منه الا توضيح مسائلها وتسهيل طرقها ولكن جددت فيه النظر ثانيا واودعت
فيه جملة من الفوائد وبذرة في الزوائد ليكون تبصرة للمبتدئين وتذكرة للمنتهين وارجو
من الله ان ينفع به جميع الناظرين وينفعني بنفعهم يوم الدين وهو الموفق
بتحقيق رجاء الراجين وهو حسبنا ونعم المعين ؛ وقد حصل الختام في تحريره

بلغ حالا مع الاصل

التعليقة المعلقة لحاشية الملا عبد الخالق الخليفة ابن ميرزا ابي القاسم النجوي
ابن صاحب الملا احمد ابن علة على السجود ابن ملا حسن لتلقي فراجه دام عزه
محمد ٢ لهر رسوال العلم في شهور ١٢٤٢
٢ مدينة اصفهان

مسئلة اذا اقر لزيد بعشرة الا نصف مال عمرو ولعمرو بعشرة الا ثلث مال زيد فنفرض
مال زيد شيا فلعمرو عشرة الا ثلث شئ فلزيد عشرة الا خمسة اسداس شئ فاذا
جبرت صار عشرة تعدل خمسة اسداس شيا فالشئ يعدل ستة فهو لبكر بمائة
وهكذا في جميع السور التسعة اذا لم يكن الاستثناء متداخلا وفيما لو اعكس
مسئلة اقر لزيد بعشرة الا نصف مال عمرو ولعمرو بعشرة الا نصف مال زيد يكون
مال كل واحد منهما فنفرض مال زيد شيا فلعمرو عشرة الا نصف شئ فلزيد عشرة الا
الا ربع شئ تعدل شيا فبعد الجبر عشرة تعدل شيا وخمسة اعداد وبعد
المقابلة خمسة تعدل ثلثة ارباع فاذا قسمت خمسة على ثلثة ارباع الخارج لكل واحد
واحد وثلثين ومجموع العشر مع الربع المسقط ستة وثلثين فاذا زدت
نصف له على مجموع كل الآخر يكون عشرة وهكذا في جميع السور التسعة
اذا كان حرف الاستثناء في الطرفين

حوشه عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الفاسي
عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الفاسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين اما بعد
فيقول المفتقر الى الله الغني محمد جعفر الاسترابادي هذه رسالة في بيان صيغ عقد
النكاح والطلاق جمعتها على وجه يفتقر في علمائيا وشاكلتها زادهم الله علما وعملا
اجابة لملتمس لم يكن له محيص عن طاعة جملة الهدى وبراه الاجلاء المطيعين لله قائلا
وبالله التوفيق اعلم ان عقد النكاح يتحقق بكل واحد من لفظ التزويج و
النكاح وان كلا منهما ينعقد بالمفعول الثاني بنفسه كما اشتهر به قولهم
زوجنيها وقولهم انكحك امر البنت وقد يستعمل مع في كل من
في بعض الاخبار وان لفظ التزويج قد يستعمل مع الباء ايضا كما ورد
اليم فزوجنا هم بحور عين وان المفعول في المشهور تقدم المنكوحة
على الناكح والمذكور في الآية بالعكس وان قصد الثناء وجب في جميع صيغ
العقود مراعاة الاحتياط بعضهم ان يذكر كل واحد من الملفظين باعتباره
على وجه يقتضيه في طرف الاستحقاق ثم يجمع بينهما على وجه يشارع على طرفي
صحيح بان يستعمل متعديين الى المفعول الثاني بنفسها مرة وبحرف
دون الباء لان شرط المخلوع المشارع ان يجوز فعلي كل واحد في الطائفتين
بالمجعول للمشارع فيه صحيحا وقد يمنع ان لفظ النكاح لم يستعمل متعديا بالباء
وعدم الوجدان لا يفيد في الحكم بالعدم لان ذلك في الامور التوقيفية وعلى
جميع الصور يقدم الناكح على المنكوحة مرة والعكس اخرى وان المتصور قولنا
انكحك ممنون عدمية الاول الى الاخر ادرك المدرك اللغوي للفظ النكاح
وهو الوطء الثاني الى الاخر ادرك الصوري اللغوي وهو الوقوع فرزان
الماضي الثالث الى الاخر ادرك المدرك الشرعي للفظ النكاح وهو العقد الحلل

الوطء ومقدماته ومتعلقاته ظ ان الخبر الاخير اولى لان الشرع للفظ البيع
هو العقد الناقل للملك للمشتري والثمن للبائع الرابع الخبر التركيبي المجموع
قولنا انكحت وهو الاخبار عن وقوع النكاح بين الوطء الزمان الماضي الخامس
المنع الافرادي الصوري الشرعي للفظ انكح وهو المنع عن الزمان السادس المنع
التركيبي الشرعي للمجموع وهو النكاح العقد المحلل للوطء ومتعلقاته والمراد به بسبب اللفظ
المخصوص المذكور في غير ملاحظة الزمان وان وقع في الزمان الحاضر وهو المراد
من قولنا انكحت وزوجت وعند ذلك نصور فنقول قبلت فقول المنكوحة
مع النائب انكحتك نفسي على المهر المعلوم فيقول النائب قبلت النكاح
لنفسي على المهر المعلوم ثم قد يستعمل مع كلمة من على القول الثاني سواء كان لفظ الا
على النائب او المنكوحة فنقول فنفسي والاولى ان يأتي بصيغة اخرى مع تقديم الخبر
اخر قوله على المهر المعلوم ليحصل كمال الاتصال بين الايجاب والقبول ثم
يستعمل لفظ زوجت مكان انكحت على الوجوه المذكورة مع زيادة لفظ لا بأس
بكلمة في بدل النكاح المذكور في قوله قبلت النكاح بالتزويج لا وجه اللزوم
بوجوه الاول ان يراد بالنكاح لفظ العقد المذكور فيؤخذ ايجابا ذلك ثم
يجمع بينه وبين الوجوه المذكورة المشتركة فيها على الوجوه المخصص بلفظ التزويج
لما سبق في جمع الثاني ليفيد بنفي لفظ النكاح والتزويج على وجه الكناية مع
تغيير الخطاب واذا وكل احدهما او كلاهما شخصا اخر غير الوكيل بلفظ
جميع الصور والمخرج يجوز تقديم النائب على المنكوحة وبالعكس في جميعها
صحيحا كقولك الوفق بالبنى لانه لم يجز فيه التقديم في كل وجه في بعض الصور ظ
اذا كان احد المفعولين ضميرا متصلا كالكاف الخطاب فانه لا يجوز فيه
تقديم المنكوحة على النائب والا يلزم انفصال الضمير في حال الاختيار وفي اختيار

اختيار الخبر المنفصل اذا قلنا ان الخبر المتصل كقولك هذا الفرض فانه لا يلزم
فيه ما ذكر لكون كل من المفعولين ضميرا ظاهرا الا اذا كان الموكل خاصا بالمنكوحة واذا تنزل
الوكيل في حصول التوكيل وجهة عدم تحقق بشهر عنه او السماع من الموكل او نحو هما يأتي بدله الآن
ما ذكر بالصيغ الفرضية بان يقول وكيل المنكوحة اسمها او يكنى عنها بالمرة المعهودة
من دون ذكر الوكالة على الوجوه المذكورة وكذا وكيل النائب واذا كان النائب والمنكوحة غير عالمين
بالتوكيل يقول وكيل والمنكوحة انكحت بنتي فلانة ولاية عنها ابنك فلان على المهر المعلوم
فيقول ولي النائب قبلت النكاح لابني ولاية عنه على المهر المعلوم وقس على ذلك بالصور
ويزيد وكيل الوليين او احدهما لفظ الموكل قبل ذكر المتكلم وقبل كاف الخطاب
وقس على ذلك بكون النائب غير الفاعل لنفسه او وكيل شخصا اخر لاجراء
الصيغة وكذا اذا كانت المنكوحة بالغة سواء اجرت نفسها الصيغة ام وكلت غيرها
وحال التزلزل في التوكيل هنا كما سبق واذا كان الموجب والقابل شخصا واحدا
على ما ذهب في مجموعة خلافا للاسنوي دام ظله حيث استشكل فيه بعد جوزه في كتابه بما لو
كان ذلك الشخص غير النائب والمنكوحة يقول انكحت موكلتي فلانة موكلك فلانا
على المهر المعلوم فيقول قبلت النكاح لموكلي فلان على المهر المعلوم وقس على ذلك
باقي الصور وان كان ذلك الشخص هو النائب يقول انكحت موكلتي فلانة نفسي على
المهر المعلوم فيقول قبلت النكاح لنفسي على المهر المعلوم وهكذا بعض الصور المذكورة
بل جميعها بقولنا فنفسي لجواز ذكر كاف الخطاب خطابا لنفسه ولكن الاولى حذف
كاف الخطاب مرة وفيها اضر واذا كان ذلك الشخص المنكوحة تقول انكحت نفسي
من موكلي فلان على المهر المعلوم فيقول قبلت النكاح لموكلي فلان على المهر المعلوم
على ما اسبق في الصور واذا كان الموكل حاضرا في جميع اقسام التوكيل فالاولى
الاشارة اليه باسم الاشارة فيقول الموجب انكحت موكلتي هذه موكلك هذا على المهر المعلوم

وفرضورة الغيبة بذكر اسمه او اسمها ويقول مقام اسمه الرجل المعهود ومكان اسمها
المرءة المعهودة اويأتي بالضمير فرالموضعين فيقول القابل قبلت النكاح لموكلي هذا
على المهر المعلوم وهذا فرصورة غيبة الموكل كما ذكر فرالموجب وهكذا يذكر لفظ
الرجل المعهود والمرءة المعهودة ويخبرها فيما اذا استنبه كما اسمها فرالاشارة
وعدمه ويخبرها وليلاحظ جميع ما ذكر الوقف والوصل على قانون اهل القراءة
هذا حكم النكاح الدايم واما النكاح المنقطع فلابد فيه فرذكر الاجل المعين على وجه
يكون محروسا عن الزيادة والنقصان كاليوم والشهر والسنة وكذا لابد فرذكر المهر الذي وقع عليه
التراضي او مثله سواء ذكر فيه لفظ النكاح والتزويج على الوجوه المذكورة او ذكر لفظ
متعت كما هو الاولى متعديا الى المفعول الثاني بالباء كما هو ظاهر الاية واللغة او بجرد
نفسه وطريق اجراء الصور المذكورة فيه نظير ما تقدم مثل ان تقول المتولية متعتك بنفسي فرمدة
الآن الى طلوع الشمس بالمهر المعلوم وهكذا الى اخر الصور ويجوز بعد تشخيص الزمان ابدال قولها
الآن الى طلوع الشمس بقولها فرالمدة المعلومة مع ذكر كلمة في وبدون ذكرها مع نصب المدة على الظرفية
الرابعة قابلة للنصب بتقدير في محذوفة كانت او مبهمة والقابل كما يجوز له هذا يجوز ذكر المهر
مكان ما ذكر ويقصد كل فرالموجب والقابل الاتي اوجرت واوقعت النكاح
او التزويج بهذا اللفظ وهكذا بقوله قبلت وقد طعن من لم يلتفت الى تخصيص غير المتداول
في صيغ التمليك بما ذكر فرالصيغ فاجبته على وفق مرامه فاعلم ان فرقسم النكاح
بتمليك مولى الامة امته لاخيه المؤمن كما هو مقتضى الصحيح المعتضد بالاجماع المحكي
في الرياض وشرط فيه كون التمليك فرالحال بلا واسطة او بواسطة وكون المملك فرجوز له تزويج
الامة المملكة لعدم كونها فرالحرمات بالنسب او بكونه مؤمنا فرالمؤمنة وسلم فرالسرية وكونها
كتابية لو كانت لائقة وكذا ذلك فراحكام النسب والمصاهرة وغيرها وقد اختلف فرجواز تمليك
امته لمملوكه او مملوك غيره باذنه ومقتضى الصحيح الاتي اثر مجهولة الاسناد دلم يظهر المجوز ولكن الاحوط

الاحوط هو الاقتصار فرتزويج المولى عبده الذي رضي بالنسبة اليه المتعارف بين الصحيحين على الحرة
المملكة فلانة واحتاط منها فيما قبله وهكذا اختلف فرجواز تمليك الشريك حصة شريكه
وبغيره الاكثر ودام ظله مع الاحتياط فرالمنع ومنع تمليك المبعضة التي لبعضها حر وبعضها رق للمولى
لنفسها لعدم تبعض البضع وقد اختلف فرالكونه لجهة حريته او تملك منفعته كما حرر فرمحله
ودام ارفاقه بلزوم تعيين المهر اللازم فرالمتعة ولكن لو ذكر فرصيغة لقدر ما يتمول عرفا
لم يكن به باس بل هو اولى وحاكم ظاهر الوفاق على عكسه بل القول وظاهر النص عدمه طردا
عن الطلاق الاكثر والاحوط نعم وبالجملة فلابد فرصيغة قطعا فان كان المولى نفسه موجبا
وكان المملكة نفسها قابلة فيقول المولى اعتقتك وطرحتر فلانة على الوقت المعلوم بالمبلغ المعلوم
فيقول المملكة قبلت لنفسي وهكذا يجري فرصيغة اخر مكان الوطء لفظ الفرج كما هو والاكثر
النص فيقول المملكة مثل ما قال سابقا ثم يأتي المولى فرجميع الصور بالضمير الراجع الى الامة
اسمها الظاهر بتركيب فرالجميع ذكر المهر مرة وذكر الاجل اخرى ولو قدم هذا الوقوع الذي ذكره
اخيرا وهو المشهور على ما ذكره اولا لم يكن به باس وان كان الموجب وكيل المولى والقابل وكيل
المملكة يذكر الموجب قبل يأتي المتكلم لفظ الوكالة مرة فصاعدا بحسب تعدد الوكالة وعدمه
وفرصورة الاتيان بالضمير يقول وكالة عن مولى فلان او موكل موكلا فلان وهكذا
اعتقت الوكلاء وطرحها او نحو ذلك فيقول وكيل المملكة قبلت التملك الموكلها
مع لفظ هكذا فرصورة ذكر الاجل المهر او الاجل فقط وبغيرها حالة ان تأتي بالضمائر
المتصورة ممكن كون الموجب هو المولى والقابل وكيل المملكة او بالعكس هذا ولكن الاحوط
الصادق هذا المسلك سبيل الاحتياط الذي هو طريق النجاة والا فبعض الصيغ
المذكورة كاف فرالتمليك طردا هو ظاهر النص بسبب الصيغة المطابقة لفظ النص والوقوف هذا الباب
كما اشرنا اليه سابقا كان يقول المولى اعتقتك فرحل فرجوز اعتقت فلانة مع زيادة ذكر الاجل والمهر
على وجه التكرير فرصيغة واحدة او فرصيغة اخرى ويقول المملكة على الوجه المذكور سابقا ومثل ذلك

اذا كان الموجب كبيل الرجل او نحو ذلك وان كان بعض اجزاء الثاني من المنكورات مركبا
من لفظين كلفظ محمد علم او عبد اكبر دام كلثوم وخير انساء ونحو ذلك فان هذه المركبات الخمسة
والتوصيفية وغير ذلك مما سنذكر انشاء الله تعالى يعرب جزءها الاول اعرابا تقديريا
بلغة الف وبالياء الموافقة لما قبلها في الكسر اذا اضيف او اريد اضافته الى ياء المتكلم
وحينئذ فاعراب تلك المركبات وبنائها فرعان مبنيان على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
فاقول اعلم ان المركب عبارة عن اسم حاصل من تركيب
كلمتين حقيقة كما في محمد ونحوه او حكما كسيبويه ونحوه مما ركب في كلمة وصوت غير موضوع
للحرف ولكنه في حكم الكلمة حيث اجرى الاسماء البنية ولا فرق بين ان يكون التركيب في
اسمين او فعلين او حرفين او مختلفين على وجه يعد به كلمة واحدة وهو على ستة
اقسام الاول المركب بالتركيب المزجي كبعلبك والثاني المركب بالتركيب التضمني كخمسة
عشر والثالث المركب بالتركيب الصوتي كسيبويه والرابع المركب بالتركيب الاقتراني كعبد الله
والخامس المركب بالتركيب الاسنادي كتأبط شرا والسادس المركب بالتركيب التوصيفي
كالرجل العالم فاذا صار علما فالمركب بالتركيب المزجي ما كان على وجهه المذكور مع زيادة
قيد يأتي ان شاء الله تعالى بين الكلمتين نسبة اصلة الاخراج والمركب بالتركيب التضمني
والاسنادي والتوصيفي ما يتضمن من الحرف ما في التركيب التضمني ولكن لكل من الكلمتين
كلمة حقيقة ليتميز عن المركب بالتركيب الصوتي وهو على قسمين الاول ما كان جزؤه
الثاني قبل التركيب غير قابل للاعراب نحو يونس وسمعيا وطالبا ونحو ذلك
ما يكون مركبا من كلمتين وتكون الكلمة مبنية كالالف في تخير فيه ذلك لان الحرف
الاعراب اصلا فيقدر ما كان من جميع الاحوال الاربعة بالاعراب التقديري
المعتبر في نحو موسى وعيسى بل في جهة بناء الجزء الثاني قبل التركيب وحكم الجزء الاول
في القسم الثاني المثال الاشتمالة المذكورة واضع الاقتران الالف فتحا مقدرا وتكسر
لو كان الجزء الثاني اسما مبنيا يجوز في الجزء الاول من الحكم الجزء الاول من القسم

القسم الثاني ما كان جزؤه قبل التركيب قابلا للاعراب ظاهرا نحو بعلبك وحضرموت ونحو ذلك
وقد اختلف في حكمه والاشهر الافصح ان يعرب الجزء الاول للتوسط المانع من الاعراب بالفتح
دفعا للالتقاء الساكنين فيقال جاء بعلبك بفتح الدال وضم الباء بلا تنوين فرفع الرفع وبالفتح
الدال والباء بدون التنوين فرفع الرفع وبفتح النصب والجر ولو كان الجزءان اداة
ما يمنع ظهور الحركة فيه نحو بسيبويه وحضرموت ونحو ذلك الجزء
يسكون دائما كما في مثل المثال الاول وفي بعض الاحوال كما في مثل المثال الثاني وفيه لغات
اخر الاولى اعراب الجزئين مع اضافة الاول الى الثاني ومنع صرف المضاف اليه فيقال جاء محمد
بضم الدال رفعا وبفتحها نصبا وكسرها جرا بدون التنوين للاضافة وفتح الباء في الاحوال الثلث
وفي مثل المثال المذكور اذا اريد المركب المتضمن فيقدر فيه الحكاية الثانية اعراب الجزئين
مع اضافة الاول الى الثاني وصرف الثاني فيقال جاء محمد على الوجوه المذكورة في الدال
والكسر مع كسر الباء مع التنوين على الوجه المفصل فيما قبله وينبغي ان يقيد ذلك بما اذا لم
يكن الجزء الثاني غير منصرف قبل التركيب كما في محمد ابراهيم ومحمد اسعيد ونحو هذا والله تعالى اعلم
الحالة الباقية على التركيب الثالثة بناء الجزئين على الفتح تشبيها بخمسة عشر والمركب بالتركيب
التضمني حكمه ان يعرب الجزء الى على الفتح اما بناء الاول فلوقوع اخره فرع وسط الكلمة الذي يحكم
للاعراب واما بناء الثاني فلتضمنه الحرف وهو الفتح فلتخفه هذا في غير اثني عشر واثنتي عشرة
اذا الجزء الاول فيها يعرب بالالف رفعا وبالياء نصبا وجرا تشبيها بالمضاف لسقوط النون
والمركب بالتركيب التوصيفي حكمه ان يعرب الجزء الذي هو موقع اخر الاول في الوسط وكون التابع
غير قابل للاعراب الموضوع لبيان الحال الذي لا يتصور الا في الكلمة الحقيقة التي
الصوت منها فجرى مجرى الاسماء المبنية ويكون بالفتح تخفه والمركب بالتركيب الاضافي
حكمه ان يعرب الجزء الاول بحسب ظهور العامل اعرابا لفظيا كما في عبد الله او تقديريا والجزء

الثاني بالجمع المنون بدون اللام كطالق ثلاثا او بدونه كطالق عبد الحسين وعبد الله الف
اللام مانع عن التنوين هذا اذا كان الجزء معربا قبل التركيب باعراب الاسم المتمكن اعرابا
لفظيا تاما الاعراب والا فيغير فيه كما يأتي في تقدير الاعراب كلا او بعضا ومنع
الصرف والبناء والاخر فيما ذكرنا بين الاسم المركب للرجل كطالق ذكر وكره او اسم
للمرة كطالق خير لنسأ وخير لنسأ وكهما لف العبرة بالباقي فلا يغير وجهين بين الاعراب
التسعة عشر التأنيث والعلمية ويعرف كون الاسم مركبا بهذا التركيب بملاحظة
الحالة السابقة على العلمية وجهل النسبة الاضافية فيه والمركب بالتركيب الاسنادي كما
ان يعرف الحالة السابقة بالتعارف او الواقعة كطالق ثلاثا بطل شرط التعليق بفتح الطاء ونصب شرا
وجميع الاحوال حكاية وتقدير اعرابه وهو كما نظائره كجنبذ منطق اذا
صار علما فيقدر بضم الدال والقاف والمركب بالتركيب التوصيفي كالمركب
بعرب الجزء الاول بجميع العامل من الرفع والنصب او الجر مع التنوين او بدونه
لفظا او تقديرا او محلا ويعرب الجزء الثاني على التبعية والتبعية الثانية
سابقا كطالق فرجعوان بائن اذا صار علما وقد نبهوا فرشك على المعروف البر
وكونها كونه مركبا بهذا التركيب والظاهر لعدم صلاحية كون الثاني صفة للاول
قبل التركيب لتعريف وذكارة الثاني ولعل الاولى مراعاة حكم تركيب المزج والتوصيف
معا فيه وان كان الظهور الاول ثم اعلم ان الطلاق على اقسام الاول الطلاق بغير
عوض والثاني الطلاق بعوض والثالث الخلع والرابع المباراة ولا يقع شيء منها
من الاشهاد على الصيغة باجزائها عند حضور عدلين مستمعين وشرائط اخر مذكورة
في الكتب الفقهية اذا عرفت هذا فاعلم ان المطلق في الطلاق بغير عوض يقول
فلانة زوجتي طالق او هي طالق طلقة او هي طالق طلقة او هي طالق طلقة واحدة
او هي طالق واحدة بدون ذكر اسمها ولذا الاشارة اليها بقوله هذه ولذا الخطاب

وهو لا يسبق برد الامر بعضه
وطيب الصداق
منه

الحمد لله الذي روّح ارواح العارفين برياح الفوز والخلاص ووفّق
ابرار العابدين لاسباب الوصول الى حصول الصدق والاخلاص الاصل
المتعالي عن العزل والانتقاص السميع الذي يسمع دعاء كل داعٍ بمنّه
قاصٍ كلت عن ثنائه كبريائه لسان كل واصفٍ وقاصٍ وحارت في
بحار جلاله افهام العوام والخواصّ وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن كل عاصٍ ويسخر لسليمان الريح تجري بامره رخاءً حيث
اصاب والشياطين كل بنّاءٍ وغوّاصٍ ونشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له شهادة مقرونة باليقين والاخلاص ونشهد
ان محمداً عبده ورسوله المخصوص بالكرامة والرسالة والاختصاص
ونشهد ان عليا وليه ووصي رسوله الذي اشاره الله تعالى لنبيه
باختياره الخاص للخاص صلى الله على النبي محمد وآله واولاده ائمة
الايام والاستخلاص

الحمد لله العليم الرحيم الفتّاح ومنزل الكتاب وربّ الرياح
محلّل التزويج والنكاح ومحرّم الزنا والسفاح والصلوة على محمد مدبّر
الخلائق الى طريق النجاح وعلى امير المؤمنين اكرم اهل الفلاح وتتمة الائمة
المعصومين اهل الخير والصلاح وبعد فان الله تعالى امرنا بالنكاح
متابعةً للانبياء وموافقةً للاولياء وارباب التسليم ووعدنا
بالغنى في القرآن العظيم وهو قوله عز من قوله وعم نواله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة
وقال رسول الله الركعتان يصليهما متزوج افضل من رجل عزب

فرالقسمين ويجوز عدم سبقه بان يقول وكيل الزوج فلانة زوجته موكلي فلان بخلعه على ان
تبرأه ذمته موكلي عن مهره والسمر في العقد فهي طالق طلقة وهي طالق مرة فيقول وكيل الزوجة
وكالةً عنها قبلت هكذا او ابرأت ذمة موكلك عن مهرها والسمر في العقد وفي الصورة
الثانية يبدل قوله على ان تبرأه ذمته موكلي عن مهرها والسمر في العقد بقوله على ان تبذل
المبلغ المعهود فيقول وكيل الزوجة وكالة عنها بذلت على موكلك المبلغ المعهود وفي الصورة
الثالثة يجمع كل في الوكيلين بينهما والقسم الرابع غير المباراة لا يجوز فيه ذكر الزوجين ولا يجوز اقتداء
على ما اعطاها في المهر فيقول وكيل الزوجة هنا مثل ما قال في الخلع بدون لفظ الا ان تبدل
قوله ليخلعها بقوله ليبارئها ويقول وكيل الزوج ليس هنا ما قال في الخلع بدون حق الامر
تبديل قوله مخالعة بقوله مباراة وكذا لا يجوز ذكر الابانة مكان المباراة فيقول وكيل الزوجة
ليبينها ويقول وكيل الزوج ابنتها وذكر الطلاق بعد ذكر لفظ المباراة صار الابانة
بناء على الاجماع المحكي بخلاف الخلع فان فرق فيه خلاف والاحتياط معلوم نسئلك
اللهم ان تبارك ذممنا عن المعاصي والادناس وتخلصها عن متابعة الاوزار واثقال
الناس لنطلق الدنيا طلاقا لا يكن الرجوع ابدا ونتزوج الحور العين متمتعين بنعيمها
بمحمد الحق اشرف الانبياء والمرسلين محمد واله الطاهرين صلى عليه وعليهم اجمعين

يقوم ليلكم وريحوم نهاره وحاكم بينهم حكم ارادل موتاكم العرب وحاكم يقوم
اكثر اهل النار العرب صدالله وصدق رسوله النبي الكريم فظهر لعبد عمل بالكتاب
والسنة ولم يجعل نفسه يشغل الزنا مستحق اللعنة والدمع اشتاق
ولا يفترقان الا بقضاء من الله وقدره فكل بقضاء وقدر اجل ولكل كتاب
يمحو الله ما يشاء ويثبت عنده ام الكتاب

الحمد لله احد الباقي وكل شيء الك العظيم الذي عز سلطانه عن مشاركة كل شريك رب العالمين البقاء
والالاء لكل سالك مالك الرحمن برزق عباده من كل نوع والك الرحيم الذي يقبل التوبة من كل
موحد من الذنوب تارك مالك يوم الدين بحق القضاء ودفع الجزاء الا الملائك اياك نعبد بالصدق و
الاخلاص كما يعبد كل ملك واياك نستعين في العبادات من الصلوة والصيام والحج بالمنهاك اهدنا
الصراط المستقيم الى هدايتك دون غريك وهوائك صراط الذين انعمت عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحده اولئك غير المغضوب عليهم من اهل الخذلان والحرمان
في ممالك و لا الضالين من كل مخالف منقر الك وتشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
تفاز بها في العرصات من المهالك وتشهدان محمدا عبده ورسوله الشافع المشفع لكل المجرمين في
معاركه صلى الله عليه واله واولاده كذلك وسلم تسليما دايما ابدا كثيرا خطبه الحمد لله الذي من
علينا بالامن والايمان والايمان رب العالمين بالروح والراحة والريحان الرحمن على الانسان
بتعليم القرآن الرحيم على اهل العصيان بالغفران مالك يوم الدين بالعدل والاحسان اياك نعبد
عباده اهل الايقان واياك نستعين على عدو الدين من الجن والشيطان اهدنا الصراط المستقيم

٧ وتشهدان محمدا عبده ورسوله النبي الكريم فظهر لعبد عمل بالكتاب والسنة ولم يجعل نفسه يشغل الزنا مستحق اللعنة والدمع اشتاق ولا يفترقان الا بقضاء من الله وقدره فكل بقضاء وقدر اجل ولكل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت عنده ام الكتاب

الواصل الموصل الى الجنان صراط الذين انعمت عليهم بتوفيق الطاعة بالتوفيق والاعلان
غير المغضوب عليهم اهل الشقاء والخذلان ولا الضالين من اهل الضلالة والطغيان
امين يا حنان يا منان وتشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له الموصوف بكل لسان
المعروف بالعدل والاحسان وتشهدان محمدا عبده ورسوله المقرب بالتربية والقربان
وتشهدان عليا وليه المبشر بالرحمة والرضوان صلى الله على النبي محمد وآله واولاده مالك المجيد ان
واختف الملوان وسلم تسليما دايما ابدا كثيرا خطبه الحمد لله المجيد الصمد المجيد المبدء المعيد
الفعال لما يريد يجيب اواب الانبين ويقبل توبة النادمين وينفر وحوحر النادمين و
يظفر المومنين على الكافرين خطبه الحمد لله رب العالمين الجبار الحليم القهار القديم الستار
الكريم الرحمن الرحيم منزل الكتاب المبين باعث الانبياء والمرسلين موفق المومنين و
مرشد الموحدين مالك يوم الدين يا ذا القوة المتين والفضل المستبين ويا واعد اوليائه
بالحور العين ويا موعد اعداءه بالنفخين والسبتين اياك نعبد واياك نستعين يا خالق الجنة
والنعيم والنخمة والجحيم واله موسى وعيسى وابراهيم ورب العرش العظيم اهدنا الصراط
المستقيم عصمت نفسك على عبادك وكرمت اباءك اليهم فرضاك اوناك كنت لديهم صراط
الذين انعمت عليهم لا تجعلنا من المغضوب عليهم ولا الضالين ولا تجعلنا عبرة للعابرين واحشرنا في زمرة
المحبين والمرسلين غير المغضوب عليهم ولا الضالين وتشهدان لا اله الا الله وحده لا
شريك له خالق السموات والارضين وباعث الانبياء والمرسلين وتشهدان
محمدا عبده ورسوله خاتم النبيين وامام المتقين ورسول رب العالمين وتشهدان
عليا وليه قاتل الكفرة والمستقيم صلى الله على النبي محمد واله واولاده اجمعين الطيبين
الطاهرين وسلم تسليما دايما ابدا احمدا كثيرا كثيرا خطبه الحمد لله الذي نور قلوب عباده
بانوار المعرفة واليقين رب العالمين من اهل السموات والارضين الرحمن على كافة
الخلايق اجمعين الرحيم من المذنبين من المومنين مالك يوم الدين بالعدل مع الظالمين

والفضل على الحيوان اياك نعبد احسن العبودية في كل اوان وحين واياك نستعين
على جميع اعداء الدين من الانس والشياطين اهدنا الصراط المستقيم الواصل الموصل
الى عليين صراط الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين غير
المغضوب عليهم من اليهود المطرودين ولا الضالين من النصارى الملعونين امين يا رب
العالمين وبا خر التامين ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة مزينة بالجنين
الزينين ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي كان بتنا وادم بين الماء والطين ونشهد
ان عليا وليه قاتل الكفرة والمشركين صلى الله على النبي جهر واله واولاده اجمعين وسلم
تسليما دايما ابدا كثيرا عباد الله اوصيكم ونفسي بتقوى الله وطاعته فان الله مع
الذين اتقوا والذين هم محسنون ايها الناس تزودوا فان خير الزاد التقوى فان الرحيل قريب وقريب
السفينة فان البحر عميق عميق واكثروا الزاد فان السفر بعيد بعيد وخففوا الظهر فان العقبة كؤود
كؤود وبادروا المهلة فان العمر قصير قصير واخلصوا العمل فان الناقد بصير بصير اعلموا ان لنا ولكم
في القبر نوما طويلا طويلا وفي الحشر هولا عظيما عظيما وكم من شيخ يومئذ يقول واشيباه وكم
من شاب يومئذ يقول واشباباه وكم من طفل صغير يومئذ يقول وا ابتاه وكم
من ظالم يقول واحسرتاه وكم من فاسق يومئذ يقول واويلاه يوم لا تملك نفس لنفس
شيئا والامر يومئذ لله فطوبى لعبد اخر معاده ولم يكن من الغافلين عن زاده فانا نحن له
وبه احسن الحديث والاخبار كلام الله الواحد القهار قال الله تعالى ولقد سمعنا فاذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الى اخره اخواني اوصيكم بهذا
الوصايا واجتنبوا بها الخطايا اقول قولي هذا واستغفر الله العظيم لي ولكم وسائر المسلمين
حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير الخطبة الثانية الحمد لله العظيم
الشأن القوي السلطان الذي خلق الخلائق بلا اعوان وبسط الارضين بغير اركان
ثم استوى الى السماء وهي دخان ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له

شهادة اقرار

شهاده اقرار و ايقان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسل بالهدى والبرهان ونشهد
ان عليا وليه المعروف بالكرم والاحسان صلى الله على النبي محمد واله واولاده في كل
مشهد ومكان وسلم تسليما دايما ابدا كثيرا كثيرا هب والله اطيعوا الله وتوبوا اليه و
اطيعوا الرسول وصلوا عليه فان الله تبارك وتعالى وتقدس يقول وقوله الحق وكلامه الصدق ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وصلموا

تسليما

۱۷۹
۱۱۶۱
مجلس شورای ملی
کتابخانه
تاسیس ۱۳۰۲